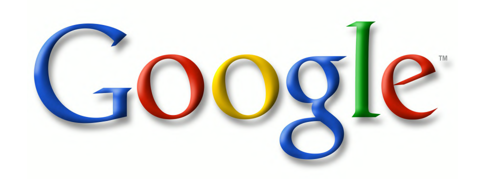


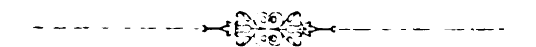


COLLECTANEA FRIBURGENSIA

COMMENTATIONES ACADEMICÆ

UNIVERSITATIS FRIBURGENSIS HELVETIORUM

FASCICULUS VIII

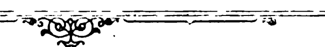


FRIBURGI HELVETIORUM

APUD BIBLIOPOLAM UNIVERSITATIS

MDCCCXCIX

COLLECTANEA FRIBURGENSIA
COMMENTATIONES ACADEMICÆ UNIVERSITATIS FRIBURGENSIS HELVET.
FASCICULUS VIII.



SIGER DE BRABANT

ET

L'AVERROÏSME LATIN

AU

XIIIme SIÈCLE

ÉTUDE CRITIQUE ET DOCUMENTS INÉDITS

PAR

PIERRE MANDONNET O. P.

> Essa è la luce eterna di Sigieri
> Che, leggendo nel vico degli strami,
> Sillogizzò invidiosi veri.
>
> DANTE, *Paradiso*, X. 136.



FRIBOURG (SUISSE)
EN VENTE A LA LIBRAIRIE DE L'UNIVERSITÉ

1899

AUX ÉDITEURS

DU

CHARTULARIUM UNIVERSITATIS PARISIENSIS

LE T. R. P. HENRI DENIFLE O. P.

SOUS-ARCHIVISTE DU SAINT-SIÈGE
CORRESPONDANT DE L'INSTITUT DE FRANCE
CHEVALIER DE LA LÉGION D'HONNEUR
ETC., ETC.

MONSIEUR ÉMILE CHATELAIN

PROFESSEUR A L'ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES
BIBLIOTHÉCAIRE DE LA SORBONNE
CHEVALIER DE LA LÉGION D'HONNEUR
ETC., ETC.

Hommage très respectueux.

AUX ÉDITEURS

DU

CHARTULARIUM UNIVERSITATIS PARISIENSIS

LE T. R. P. HENRI DENIFLE O. P.

SOUS-ARCHIVISTE DU SAINT-SIÈGE
CORRESPONDANT DE L'INSTITUT DE FRANCE
CHEVALIER DE LA LÉGION D'HONNEUR
ETC., ETC.

MONSIEUR ÉMILE CHATELAIN

PROFESSEUR A L'ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES
BIBLIOTHÉCAIRE DE LA SORBONNE
CHEVALIER DE LA LÉGION D'HONNEUR
ETC., ETC.

Hommage [illegible]



AVANT-PROPOS

L'histoire de la philosophie médiévale a été un champ longtemps inexploré. De nombreux et importants travaux, au cours de ce siècle et surtout en ces derniers temps, y ont projeté, il est vrai, une lumière nouvelle; néanmoins, ce qui reste encore à faire dépasse de beaucoup ce qui a été fait. Les principales directions intellectuelles, plus nombreuses et plus diverses à cette époque qu'on ne l'imagine d'ordinaire, sont encore mal définies, et des personnalités marquantes demeurent peu connues, non seulement dans les événements extérieurs de leur vie, mais encore dans la nature et le développement de leur pensée.

Cette constatation ne se vérifie peut-être nulle part avec plus de rigueur qu'à l'égard de ce mouvement d'idées qui a porté chez les latins du XIII[me] siècle le nom d'averroïsme. Ce courant philosophique dont on a déjà constaté l'existence par la réaction qu'il avait produite chez plusieurs penseurs chrétiens contemporains, n'a pas encore été étudié directement dans les monuments littéraires qu'il a produits; et la principale personnalité qui le représente, Siger de Brabant, a été elle-même presque ignorée dans sa vie, et plus encore dans ses doctrines.

C'est l'averroïsme latin, à ses débuts, et son plus célèbre représentant que cette étude cherche à faire mieux connaître.

Les deux premières sections qui forment comme une intro-

duction à ce travail ont pour but de préparer l'intelligence, soit de la position prise par Siger de Brabant dans le domaine intellectuel, soit des événements de sa vie tourmentée qui ont été la conséquence de ses doctrines. Nous avons, dans ce dessein, sommairement esquissé le rôle d'Aristote dans la formation de la vie intellectuelle du moyen âge ainsi que les conséquences dues spécialement à l'introduction de ses grands traités scientifiques aux premières années du XIIIme siècle, tels l'hésitation de l'autorité ecclésiastique en présence de ce trésor intellectuel à la fois bienfaisant et dangereux, les efforts des grands penseurs chrétiens pour en tirer profit sans compromettre la foi, enfin la formation d'un petit groupe de philosophes qui, bien que gens d'Eglise, fascinés par les théories du Stagirite, les acceptent dans toute leur teneur, à la façon et à la suite d'Averroès : ce sont quelques maîtres ès arts de l'Université de Paris, dont Siger de Brabant est l'inspirateur et le chef.

Au cours de ces données générales, nous avons rectifié diverses erreurs, précisé ou élucidé des questions demeurées obscures, spécialement celle de la date d'apparition du mouvement averroïste que nous estimons n'être pas antérieure au milieu du XIIIme siècle.

La part principale de notre travail est consacrée à l'étude des événements qui constituent la biographie de Siger de Brabant et à l'examen de ses doctrines.

Les données historiques relatives aux faits et gestes de Siger sont rares et peu cohérentes. Nous avons pu cependant les accroître. Nous nous sommes aussi efforcé de les coordonner, de façon à rendre aussi évidente que possible la trame générale de sa vie. Nous avons dû, pour obtenir ce résultat, nous livrer plus d'une fois à des discussions de détail que nos lecteurs voudront bien ne pas trouver trop fastidieuses, puisqu'elles étaient le seul moyen d'aboutir à des conclusions précises, et à peu près définitives.

Sous le titre de *Pseudo-Siger* nous avons, dans une étude

préalable, exploré les erreurs qui avaient si longtemps jeté le désarroi dans la biographie de Siger de Brabant, et mis à jour les deux sources historiques d'où procédaient de nombreuses confusions.

Siger de Brabant commence à nous être connu par les troubles universitaires de 1266. Les années suivantes présentent une grande lacune. Nous l'avons comblée par les renseignements que nous fournissait la période correspondante de la vie de Thomas d'Aquin, et c'est ainsi que l'année 1270, qui paraissait une des plus vides dans l'histoire de Siger, s'est trouvée remplie par d'importants événements, spécialement par la polémique qui éclata alors entre lui et saint Thomas, et la condamnation du 10 décembre qui fut la conséquence de l'agitation averroïste. Nous avons versé aux débats de 1270 un document important et considéré jusqu'ici comme perdu, nous voulons dire le jugement motivé d'Albert le Grand sur les quinze questions discutées alors parmi les maîtres, et dont les treize premières furent condamnées.

C'est à la suite des événements de 1270 que nous avons cru devoir placer l'étude de l'activité littéraire de Siger et de ses doctrines. On ne peut douter, en effet, que ce soit l'enseignement oral et les écrits de Siger qui ont amené en grande partie la première condamnation de l'averroïsme. La polémique personnelle de Thomas d'Aquin et de Siger vers ce temps en est la démonstration. D'autre part, la connaissance des théories averroïstes de Siger jette un jour nouveau sur les événements universitaires des années suivantes et nous fait comprendre la condamnation de 1277.

L'exposition des doctrines de Siger de Brabant a été faite d'après ses propres écrits. On n'avait encore aucune connaissance directe notable de l'averroïsme du célèbre maître parisien. La publication récente de celui de ses écrits qui porte le titre d'*Impossibilia* n'a pas donné de lumière sur cette question, parce que cette composition contient moins que d'autres des thèses averroïstes, et surtout parce qu'elle a été considérée par son

éditeur, non comme une production de Siger, mais comme une réfutation de ses doctrines. Nous avons cherché à étendre autant qu'il nous a été possible les moyens d'investigation destinés à faire connaître les idées du protagoniste de l'averroïsme. La publication des écrits de Siger était le point de départ nécessaire à toute investigation ultérieure sur ce personnage. D'aucuns avaient nettement pressenti qu'il fallait exhumer les élucubrations de Siger, témoin Gaston Paris, quand il écrivait qu' « une étude approfondie de ces débris permettrait seule de déterminer leur valeur et la place qui leur revient dans l'histoire de la pensée au moyen âge ». Nous avons, en conséquence, publié cinq traités de Siger de Brabant, c'est à dire, tout le bagage littéraire inédit dont on avait signalé l'existence. Ces traités ou questions, d'étendue et d'importance inégales, ne laissent subsister aucun doute sur l'averroïsme de leur auteur et sur la nature des principales théories dont il était l'adepte et le propagateur. C'est la nature de l'enseignement de Siger qui a commandé tous les événements importants de sa carrière, et c'est ce qui aide plus qu'autre chose à l'intelligence de son histoire.

Nous avons montré que les troubles, qui agitent la faculté des arts de l'Université de Paris avant la condamnation de 1277, sont liés à l'enseignement averroïste et à l'action de Siger de Brabant. Quant à la condamnation elle-même, qui forme le nœud des événements de la vie de Siger, il a été démontré qu'elle a effectivement visé les doctrines enseignées par Siger et les autres averroïstes. Nous avons établi aussi comment les promoteurs de la condamnation de 1277 cherchèrent à atteindre le péripatétisme de Thomas d'Aquin et à l'englober dans la réprobation commune de la philosophie d'Aristote.

La poursuite exercée contre Siger comme suspect d'hérésie, à raison de la condamnation portée par l'évêque de Paris, nous est mieux connue, maintenant que nous avons retrouvé l'acte même de citation dirigé contre Siger de Brabant par l'inquisiteur de France.

Un texte non encore utilisé pour notre sujet nous a rendu de précieux services pour résoudre plusieurs problèmes relatifs aux dernières années de Siger de Brabant. Ce sont quelques mots tirés d'une lettre de Jean Peckham, archevêque de Cantorbéry. Si le renseignement est bref, les conclusions qui en découlent sont multiples et importantes, car ces trois lignes sont un véritable texte clef.

Il nous a appris d'abord que Boèce de Dacie, atteint avec Siger par la condamnation de l'évêque de Paris, a été son compagnon d'infortune et a subi la même destinée que lui. Ce jour tout nouveau jeté sur la personnalité obscure de Boèce nous a conduit à tracer une esquisse biographique où nous avons discuté un problème d'histoire littéraire déjà soulevé sur son nom.

La même source nous a permis l'identification sûre du *Sigieri* de la *Divine Comédie* avec le *Mastro Sighier* du poème *Il Fiore,* identification sur laquelle planaient encore des doutes. Les renseignements désormais convergents des deux sources projettent une meilleure lumière sur la fin du malheureux maître parisien.

Les paroles de Peckham nous ont aussi aidé à résoudre avec sécurité le problème fondamental relatif au genre de mort de Siger. Celui-ci et son compagnon Boèce de Dacie ont fini leurs jours en prison, à la suite d'un procès en cour de Rome, provoqué par la condamnation de Paris en 1277.

Enfin, le renseignement de Peckham tiré d'une lettre du 10 novembre 1284 et désignant les deux maîtres comme ayant fini leurs jours, diminue notablement l'incertitude de la date de la mort de Siger.

Grâce donc à la connaissance des écrits du philosophe averroïste et de quelques données nouvelles, grâce aussi à l'emprunt d'un grand nombre de renseignements tirés de l'état du milieu historique dans lequel s'est développé le sujet de la présente étude, les renseignements sporadiques déjà existants ont pris une suffisante cohésion, et ont fini par former une biographie

de Siger de Brabant, nette et ferme dans ses grandes lignes. De son côté, la position de Siger comme penseur dans le développement intellectuel du XIIIme siècle ne laisse subsister aucune incertitude, et ce dernier point était, en somme, le plus important. Malgré les imperfections de ce travail, que nul moins que nous ne peut se dissimuler, nous espérons cependant avoir abouti à des résultats assez étendus et assez précis pour que la vie et l'œuvre de Siger de Brabant puissent prendre, avec sécurité, la place qui leur revient dans l'histoire de la philosophie du moyen âge.

Je ne puis clore ces quelques observations préliminaires sans remplir un devoir de reconnaissance.

Je dois des remerciements aux administrations de la Bibliothèque Nationale de Paris, de la Bibliothèque Royale de Munich, de la Bibliothèque des Dominicains de Vienne, qui ont bien voulu m'expédier à Fribourg des manuscrits qu'il m'était impossible de consulter sur place, ainsi qu'à M. le Dr Holder, bibliothécaire de l'Université de Fribourg.

J'ai aussi des obligations spéciales à l'endroit de plusieurs de mes confrères qui m'ont prêté le secours de leurs bons offices : les PP. Walsh et J. Collomb qui ont consulté à mon intention le manuscrit des Dominicains de Vienne, en un temps où je n'avais encore pu l'étudier moi-même ; le P. J. Berthier qui m'a fourni les renseignements relatifs au manuscrit de la Laurentienne ; le P. R. Schlincker qui, pour l'impression de ces pages, m'a été un précieux auxiliaire.

Fribourg, juin 1899.

TABLE DES MATIÈRES

APPENDICES

I

DE L'ACTION D'ARISTOTE

SUR

LE MOUVEMENT INTELLECTUEL MÉDIÉVAL

La civilisation de l'Europe, depuis les premiers essais de formations sociales par les barbares jusqu'au sortir de la Renaissance, est surtout un travail de restauration et d'absorption de la civilisation gréco-romaine. Pendant dix siècles, l'Europe est à l'école de l'antiquité et lui emprunte la presque totalité des éléments d'une culture qu'elle s'adapte lentement. Comme tous les milieux sociaux qui débutent dans leur formation par les plus humbles degrés, elle demande à un milieu extérieur les éléments de son éducation et de son progrès. En trois moments successifs et bien caractérisés, elle s'assimile les résultats généraux de la culture helléno-latine. A ses débuts, dans le haut moyen âge, elle reçoit de l'antiquité ses notions politico-sociales, à peine transitoirement modifiées par les coutumes des Germains. Après un premier effort intellectuel, au IXme siècle, suivi d'ailleurs de peu de succès, elle s'assimile définitivement, aux XIIme et XIIIme siècles, la science et la philosophie grecques. Enfin, aux XVme et XVIme siècles, elle achève le cycle de son développement sous

l'action du monde antique, en lui empruntant sa littérature et ses arts.

Dans ces trois phases, sociale, scientifique et esthétique, qui expriment les grands éléments permanents de toute civilisation, l'Europe est entièrement sous la dépendance de la
Rome ; elle vit de rémir
évolution n'est autre ch
opéré pour passer de l'ét
anciens et remarquables r

La vie intellectuelle
comprise et jugée au po
de l'originalité des doctrii
et les plus hautes de la
foncièrement original jus
conservons encore, dans
bles dont on ne peut mé

Il n'y a, en conséque
pensée et les théories scier
plus tôt ou à la même ép
droit romain restauré ; c
imitations littéraires et a

L'importance et l'int
sont surtout dans les phén
grand travail accompli p
culture intellectuelle. —
formation scientifique pr
moderne est le résultat d
lectuelle sous l'action des
rieures ou externes. De l
pu s'assimiler rapidemen
élaborée ailleurs, et qu'e

Publications of Mod. Lang Assoc
1944

Grabmann —
Archives d'histoire
doctrinale et litt au m a
Paris 1931

Denifle — Chatelain
Chartularium

[1] Les éléments originaux
second plan et recouverts pa
politico-social, c'est le mouver
intellectuelle, l'éveil du sens c
esthétique, les premiers essais ... des idiomes nationaux et l'art gothique.

modalité de cette culture importée; et, à ce titre, la vie intellectuelle d'alors est une renaissance dans le domaine des idées comme elle l'a été, quelques siècles après, dans le domaine des lettres et des arts. — C'est aussi le fait de la vigueur dans l'effort pour apprendre, chez une société à peine policée à l'origine, et qui se fraie sa voie malgré les obstacles de tout ordre et les conditions défavorables à son progrès : absence de bien être et de ressources matérielles; rareté des écoles et des maîtres; difficulté d'entrer en possession d'une science dont les monuments sont partiellement perdus et les meilleurs malaisément abordables sous l'écorce rebelle de langues à peine connues; pénurie littéraire sous le régime laborieux et dispendieux des manuscrits qui ne permet l'instruction que par l'audition d'un maître et un effort constant de la mémoire. Obstacles, il est vrai, dont plusieurs sont allés s'atténuant avec le progrès des années ou plutôt des siècles, mais qui n'ont jamais disparu de la vie intellectuelle médiévale et en ont rendu le labeur énorme. — C'est, en outre, le fait de cette trajectoire décrite par la pensée occidentale du IXme au XIVme siècle, et qui marque les étapes de sa formation et de son progrès. Dans la nature de ses productions scientifiques, mosaïques inhabiles du IXme siècle où ne sont pas même dissimulées les pièces d'emprunt; travaux plus indépendants des XIme et XIIme siècles, grandes compilations et encyclopédies de la première moitié du XIIIme siècle, commentaires critiques et observations personnelles dans les années qui suivent. Dans la constitution du champ de la philosophie, limite de ce champ, jusqu'au début du XIIIme siècle, à la seule logique et au problème métaphysique de l'universel, puis élargissement subit qui le porte aux mêmes confins que lui avait assignés l'hellénisme. — C'est encore la diversité d'attitude prise par la pensée médiévale en présence des idées et des systèmes de l'antiquité classique. C'est Aristote et Platon se créant de nouveaux disciples, suscitant des écoles et des factions dont les programmes sont les plus variés, depuis l'intransigeance littérale des uns, jusqu'à la répulsion philosophique des autres, en passant par les écoles diverses de conciliation et d'éclectisme. — C'est enfin le contre-coup produit par le développement scientifique dans le domaine des études

sacrées ; la formation de courants théologiques dépendants de leurs directions philosophiques corrélatives, au milieu desquels grandit et prédomine celui qu'a fait naître l'activité intense d'Albert le Grand et de Thomas d'Aquin.

Tels sont, croyons-nous, les faits généraux qui dominent la vie intellectuelle du moyen âge, et c'est à les dégager que doivent tendre les travaux d'histoire analytique sur cet objet et sur cette époque. Nous nous préoccupons ici surtout de quelques-unes des conséquences produites au XIIIme siècle par la grande entrée d'Aristote chez les Latins, et c'est pourquoi nous devons signaler spécialement l'événement de son introduction en Occident, événement qui domine tout le travail d'importation et d'adaptation scientifique du moyen âge.

Le mouvement intellectuel en Occident, avons-nous dit, est né sous l'action de civilisations antérieures ou externes, par l'intermédiaire des monuments écrits. Ces apports littéraires successifs étaient nombreux, au XIIme et au XIIIme siècle surtout, plus qu'on ne l'imagine d'ordinaire, mais ils étaient singulièrement disparates et incohérents, à raison de la diversité des milieux et des esprits qui les avaient élaborés.

Le monde romain, sur le territoire duquel la partie principale de la société médiévale se trouvait établie, avait légué comme élément politico-social, des restes de ses anciennes institutions et de ses mœurs, le souvenir fascinateur de l'Empire, et plus tard sa législation tout entière. Dans le domaine des lettres, il avait versé à l'apport, avec la survivance de sa langue, des écrits pédagogiques, et surtout des modèles de rhétorique, de poésie et d'éloquence, ce qui donna à la première culture médiévale un cachet humaniste destiné à disparaître sous l'action de la seconde entrée d'Aristote, au XIIIme siècle. Les idées morales, seul apanage philosophique de l'esprit essentiellement pratique des Romains, eussent exercé plus d'influence si l'éthique chrétienne, enveloppant toute la vie individuelle et sociale, n'en avait déjà prévenu l'action par son programme plus précis et plus étendu. Enfin, l'œuvre des Pères latins, bien que placée en grande partie en dehors des préoccupations purement rationnelles, fournit un des grands éléments d'activité intel-

lectuelle à une société fortement christianisée où le bienfait de l'instruction était, à peu de choses près, le privilège des clercs.

Le monde grec, plus éloigné de la société médiévale par sa position géographique, et sévèrement enclos par la barrière de sa langue, renfermait, au point de vue strictement scientifique, des richesses bien supérieures à celles du monde latin. Eminemment spéculatif, le génie grec, dans le développement symétrique de ses écoles et de leurs systèmes, avait successivement posé les nombreux problèmes que soulève une raison maîtresse d'elle-même, et les avait tour à tour envisagés sous leurs aspects les plus divers. Platon et Aristote avaient condensé sous des formes et dans des systèmes antithétiques la substance de la pensée grecque et allaient alimenter de leurs doctrines et de leurs écrits le déclin de l'hellénisme. C'est de ces sources, des maîtres surtout, mais aussi des disciples, même des derniers Alexandrins, que le moyen âge devait recevoir la commotion la plus intense en matière de science et de spéculation.

La civilisation arabe, en contact des Latins par la péninsule ibérique, s'était développée quant à sa science sous l'influence des Grecs. Mais l'activité scientifique de l'Islam avait travaillé à sa manière la philosophie d'Aristote et de Platon ; elle avait surtout ajouté des données importantes à l'ancien fonds par ses recherches et ses observations positives ; et c'est même par ce côté de sa vie intellectuelle qu'elle pénétra d'abord dans le monde latin, au XII[me] siècle, en attendant qu'elle lui livrât, aux premières années du siècle suivant, le principal des écrits d'Aristote accompagné de l'œuvre capitale d'Averroès.

Au milieu de cet afflux littéraire issu de trois civilisations, et où bien des choses font double emploi, il n'est pas malaisé de voir que la pensée de Platon ou d'Aristote, et le plus souvent des deux à la fois, forme la trame du savoir humain, surtout dans les hauts problèmes philosophiques. Les fondateurs de l'Académie et du Lycée marquaient les deux points culminants dans l'histoire de la philosophie grecque. Ils devaient, pendant des siècles, rester en possession de cette souveraineté sans pareille. Leur position respective était toutefois fort diverse, car ils occupaient comme les deux

pôles opposés de la pensée, l'un avec l'idéalisme, l'autre avec l'expérimentalisme. Mais, grâce à cet écart extrême, ils devaient bénéficier longtemps, soit tour à tour, soit simultanément, de la supériorité relative de leur position. En tout cas, pendant bien des siècles, et dans les milieux les plus hétéroclites, les problèmes philosophiques allaient se mouvoir dans le cercle où les deux maîtres grecs les avaient enserrés. Aristote cependant devait jouer un rôle prépondérant dans la formation scientifique de plusieurs milieux historiques, et la raison de cette fortune était inhérente à la nature, à la méthode et à la valeur de ses travaux.

Dans son ensemble, en effet, l'œuvre scientifique d'Aristote représente le résultat le plus ferme et le plus étendu de l'activité intellectuelle grecque. Venu après les développements des anciennes écoles naturalistes et idéalistes, après la constitution de la dialectique par les Eléates, témoin de la direction nouvelle donnée à la philosophie par Socrate et Platon, Aristote a pu recueillir tous les éléments féconds du passé, les accroître par son initiative personnelle et les ordonner avec cette puissance de méthode devenue comme le synonyme de son nom et de son génie. Il a poussé à leur limite d'intensité et d'étendue la science et la philosophie, telles que le milieu hellénique était susceptible de les produire. Il résume et clôt le travail intellectuel d'une race; aussi ses écrits sont-ils gros d'une civilisation tout entière, et il ne faut pas oublier qu'aucun peuple ancien n'eut, à l'égal du peuple grec, l'art de la recherche et le privilège de l'invention dans les choses de l'esprit. Aristote étant la grande encyclopédie de la science antique, son œuvre est comme un potentiel, un capital intellectuel que vont se transmettre pendant de longs siècles les races et les sociétés qui, le trouvant sur leur chemin, voudront naître à la vie de la pensée. Aristote est ainsi devenu le pédagogue de quatre ou cinq civilisations, des Grecs alexandrins, des Syriens, des Arabes, des Juifs au temps de Maimonide, et ce qui est devenu l'Europe moderne lui a échappé moins qu'aucun autre milieu; c'est Aristote qui a fait l'éducation fondamentale de son intelligence et de sa raison.

Malgré ses qualités de premier ordre, l'œuvre d'Aristote portait en elle certains caractères qui devaient lui créer, un peu partout,

une vive opposition. Etablie sur la base des seules sciences abstraites et expérimentales, elle allait se heurter aux âmes mystiques éprises d'idéalisme. Conçue en dehors de toute préoccupation religieuse, elle méconnaissait, malgré ses réserves et peut-être ses réticences, quelques-unes des vérités philosophiques que les grandes religions monothéistes plaçaient à la base de leurs croyances. Aussi, dans tous les milieux où s'est présenté Aristote, les mêmes phénomènes se sont-ils reproduits avec une étonnante régularité. D'abord, envers et contre tout, Aristote, par la vertu de sa puissance éducatrice fait son entrée, et prend effectivement possession des esprits. Mais, dans ce travail plus ou moins accéléré, il soulève d'une part tout un groupe d'âmes religieuses qui lui font opposition, et quelquefois lui déclarent une guerre acharnée. D'autre part, les esprits portés à la spéculation radicalement indépendante, ou inclinés à se mettre en travers de l'enseignement religieux, l'acceptent dans toute sa teneur comme le symbole de la liberté de penser, et s'efforcent de mettre en évidence ses côtés irréductibles à la foi. Entre ces deux partis extrêmes, les esprits les plus clairvoyants et les plus nombreux, ce fut le cas du moins chez les Latins, convaincus de la valeur de l'œuvre d'Aristote, assez libres pour juger le maître ou assez respectueux de l'autorité religieuse pour ne pas la transgresser, tentent un compromis en rectifiant les théories du Stagirite, et c'est alors qu'ils font appel soit aux services de Platon, soit à leur propre initiative de penser. C'est à cette divergence dans l'intelligence d'Aristote, chez les Latins du XIIIme siècle, que se rapporte pour le fonds l'objet de cette étude. L'averroïsme et l'aristotélisme chrétien ne sont autre chose, en effet, que les modes divers, quelquefois opposés, suivant lesquels les principaux penseurs d'alors interprètent ou accommodent les écrits du Stagirite.

L'histoire de l'entrée des écrits d'Aristote dans le monde chrétien latin se divise en deux périodes nettement tranchées. La première va du commencement du VIme siècle à la fin du XIIme, la seconde comprend le XIIIme siècle. On voit par ce seul énoncé

l'inégalité de durée de ces deux parts. Et cependant, les sept premiers siècles n'arrivent qu'à posséder les écrits de logique d'Aristote, c'est-à-dire son Organon, tandis que le XIIIme siècle entre rapidement en possession de tous les écrits importants du Stagirite.

Le véritable introducteur d'Aristote en Occident, dans le haut moyen âge, est le célèbre Boèce († 1524/26), consul de Rome et conseiller du roi des Ostrogoths Théodoric. C'est lui qui, par ses nombreuses traductions du grec et ses autres écrits, forme le lien le plus fort entre la science grecque et le premier moyen âge latin. L'activité de Boèce comme traducteur semble avoir été très étendue [1]. Mais le résultat ne nous en est pas entièrement parvenu, même en ce qui concerne Aristote [2]. Il est vrai que les critiques ne s'entendent pas sur le fait de l'existence d'une traduction intégrale des œuvres du Stagirite par Boèce. Nous sommes convaincus toutefois, que cette traduction a dû s'étendre au moins aux travaux les plus importants d'Aristote [3]. En tout cas, ce patrimoine que le dernier

[1] Cassiodore, dans une lettre adressée à Boèce lui-même, écrit : Translationibus tuis Pythagoras musicus, Ptolomaeus astronomus leguntur Itali. Nicomachus arithmeticus, geometricus Euclides audiuntur Ausoniis. Plato theologus, Aristoteles logicus Quirinali voce disceptant. Mechanicum etiam Archimedem Latialem Siculis reddidisti. Et quascunque disciplinas vel artes facunda Graecia per singulos viros edidit, te uno auctore, patrio sermone Roma suscepit. *Variarum* lib. I, epis. 45, Patr. lat., ed. Migne, t. LXIX, col. 539.

[2] On possède les commentaires de Boèce sur tous les livres de la logique. Manlii Severini Boethii *Opera,* Patr. lat., ed. Migne, t. LXIV. Quant aux traductions, voyez la note suivante.

[3] Boèce nous fait connaître le programme qu'il s'était lui-même tracé : Ego omne Aristotelis opus quodcunque in manus venerit, in Romanum stylum vertens, eorum omnium commenta Latina oratione perscribam, ut si quid ex logicae artis subtilitate, et ex moralis gravitate peritiae, et ex naturalis acumine veritatis ab Aristotele conscriptum est, id omne ordinatum transferam, atque id quodam lumine commentationis illustrem, omnesque Platonis dialogos vertendo, vel etiam commentando in Latinam redigam formam. *In librum de Interpretatione, editio secunda,* lib. secund. l. c. col. 433. A. et Ch. Jourdain se sont efforcés d'établir que Boèce n'avait traduit que la seule logique d'Aristote. *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote,* Paris, 1843, p. 53 et suiv. Nous croyons cette opinion erronée. Boèce nous fait connaître son dessein de traduire tout Aristote. L'objection de Jourdain déclarant que Boèce ne parle pas de la Métaphysique (p. 54) ne porte pas, parce que sous le

Latin de culture antique avait légué au monde barbare ne lui survécut pas entièrement [1]. Au début du XIIme siècle, au temps de ce renouveau philosophique dont Abélard est le principal artisan, nous apprenons de lui qu'il ne possède que les deux premiers livres de la Logique d'Aristote et que la Physique et la Métaphysique n'ont pas encore eu de traducteur [2]. Mais cet état de choses ne dura pas. Des versions nouvelles furent faites et les anciennes de Boèce retrouvées, si bien qu'au milieu du XIIme siècle l'Occident était en possession de tout l'Organon d'Aristote [3]. Ce fut cette entrée de la partie principale de la Logique qui fournit la base à la distinction classique, au XIIIme siècle, entre la Logique

nom de Science naturelle on comprend souvent la Physique et la Métaphysique. Physica large dicta comprehendit naturalem et metaphysicam. ALBERTUS MAGNUS, *Opera omnia,* ed. BROGNET, Parisiis, t. II, p. 278 (Lib. I Topic. tr. IV, cap. II.) Pareillement, le mot cité de Cassiodore, à l'avant-dernière note, Aristoteles logicus, peut désigner simplement Aristote par son qualificatif principal, mais non exclusif, et la lettre de Cassiodore peut aussi avoir été écrite avant que Boèce ait traduit les autres écrits d'Aristote. De même, les témoignages négatifs des historiens médiévaux, postérieurs de six ou sept siècles, sont sans autorité décisive, puisque, avant ce temps-là déjà, la plus grande partie des traductions de la logique étaient elle-mêmes perdues. Par contre, Boèce, dans son second commentaire sur l'Interprétation, renvoie à sa Physique (Jourdain, l. c., p. 55). L'ancien éditeur de Boèce déclare avoir vu une traduction de la Physique en Italie (l. c., p. 52). Le ms. 362, de l'ancien fonds Saint-Victor, Paris, Nationale, attribue un texte de la Métaphysique à Boèce (p. 58). Mais ce qui est capital, saint Thomas, dans ses commentaires sur le de Anima et la Métaphysique, renvoie à la version de Boèce (p. 399-400). Le Boèce dont il est ici question ne peut pas être Boèce de Dacie, comme le suppose Jourdain (p. 57) et comme nous l'établirons plus loin en parlant de ce maître, il s'agit manifestement du célèbre Boèce. Quant à l'affirmation d'Aventinus disant qu'Albert le Grand s'est servi des versions de Boèce (p. 40), elle ne peut être fondée qu'en ce qui regarde les livres de la logique (p. 308). Roger Bacon déclare aussi en 1267 que : Logicalia et quaedam alia translata fuerunt per Boetium de Graeco. J. H. BRIDGES. *The Opus Majus of Roger Bacon,* Oxford, 1897, t. I, p. 55.

[1] C. PRANTL, *Geschichte der Logik im Abendlande,* Leipzig, 1855-70, t. II, p. 98.

[2] V. COUSIN, *Ouvrages inédits d'Abélard,* Paris, 1836, p. LIII et suiv. *Fragments de Philosophie du moyen âge,* Paris, 1855, p. 56 et suivantes.

[3] Jourdain, *Recherches critiques,* p. 58, 29-30; Prantl, *Geschichte der Logik,* II, p. 98 et suiv. A. CLERVAL, *Les Ecoles de Chartres au moyen âge,* Paris, 1895, p. 222, 244 et suiv.

ancienne et la Logique nouvelle, l'une comprenant les Catégories et l'Interprétation, l'autre les Analytiques premiers et seconds, les Topiques et les Sophismes [1].

Jusqu'aux premières années du XIIIme siècle, le mouvement philosophique de l'Occident fut donc l'œuvre de la seule logique d'Aristote. Ce champ clos peut nous sembler bien étroit, et on pourrait croire qu'il ne devait guère favoriser l'esprit de discussion et de système. Il n'en fut rien cependant. L'esprit humain trouva de bonne heure le moyen de sortir de la logique en agitant un problème de métaphysique, celui de l'universel, problème depuis longtemps posé mais non résolu dans le traité de Porphyre, connu sous le nom d'Isagoge ou Introduction aux Catégories d'Aristote. Ce fut sur cette question fondamentale que Platon et Aristote se retrouvèrent en présence chez les Latins du moyen âge et qu'ils se firent l'un et l'autre de nouveaux partisans [2].

Mais les conflits et les querelles ne furent pas, depuis la seconde moitié du XIme siècle, le monopole des dialecticiens. Aristote, avec sa seule logique, avait trouvé le moyen de soulever des oppositions violentes chez certains hommes d'église, surtout chez les mystiques et les ascètes. Peu inclinés par nature et par état à entrer dans le mouvement de la vie rationnelle et scientifique, ils voyaient presque exclusivement les dangers que la logique, introduite dans l'interprétation de la foi, faisait courir à l'enseignement chrétien. Malgré cette répulsion pour Aristote dans certains milieux, la théologie, fondée par l'école dialecticienne d'Abélard et de Pierre

[1] DENIFLE-CHATELAIN, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, Parisiis, 1889, I, p. 78, 278-79; C. THUROT, *De l'organisation de l'enseignement dans l'Université de Paris au moyen âge*, Paris, 1850, p. 71, note 5; C. DOUAIS, *Essai sur l'organisation des études dans l'Ordre des Frères-Prêcheurs*, Paris, 1884, p. 62 et suiv.

[2] Cousin, *Ouvrages inédits d'Abélard;* p. LVI etc.; B. HAURÉAU, *Histoire de la philosophie scolastique*, Paris, 1872-1880, I, p. 43 et suiv.; E. MICHAUD *Guillaume de Champeaux*, Paris, 1867, p. 67-72, 118 et suiv.; M. DE WULF, *Le Problème des Universaux dans son évolution historique du IXme au XIIIme siècle*, Archiv für Geschichte der Philosophie, IX (1896), p. 427-444; Prantl, *Gesch. der Logik*, II, p. 181 et suiv.; H. REUTER, *Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter*, Berlin, 1875-77, I, p. 183 et suiv., II, p. 1 et suiv.

Lombard, tira un précieux avantage de la fréquentation de la logique du Stagirite, et créa le mouvement qui va rejoindre Albert le Grand et Thomas d'Aquin [1].

Les troubles, les dangers et surtout les profits dont Aristote avait gratifié le XIIme siècle, allaient se renouveler au XIIIme, lorsque ses grands traités furent présentés au monde savant. Mais si la fermentation intellectuelle due aux livres impersonnels de la Logique avait été si vive, celle suscitée par ses théories sur les plus graves problèmes de la philosophie allait revêtir une tout autre importance. Aussi, tandis que l'introduction des divers éléments de l'Organon s'était accomplie sans bruit dans le monde scolaire, les traités de Physique et de Métaphysique allaient se heurter, dès la première heure, à une résistance ferme et solennelle.

C'est aux premières années du XIIIme siècle qu'Aristote fit sa seconde entrée en Occident avec ses traités de Sciences naturelles et sa Métaphysique. Il n'est pas aisé d'assigner une date précise à leur apparition, ni de déterminer le nombre des ouvrages traduits [2].

[1] H. Denifle, *Die Sentenzen Abaelards und die Bearbeitungen seiner Theologia vor Mitte des 12 Jahrhunderts,* Archiv für Litteratur-und Kirchengeschichte des Mittelalters, Berlin, 1885, I, p. 402-469, 584-624; A. Gietl, *Die Sentenzen Rolands,* Freiburg i. B., 1891, p. XXI et suiv.

[2] Les données les plus positives sont celles fournies par les éditeurs du Chartularium Universitatis Parisiensis, I, p. 71. Des auteurs, morts avant 1210 ou vers ce temps, font mention de la Métaphysique, de la Physique, du de Anima, peut être du de Caelo et Mundo. Si ces données, très sporadiques d'ailleurs, pouvaient impliquer que ces auteurs ont directement consulté les livres d'Aristote, il ne faudrait pas hésiter à reporter aux toutes premières années du siècle et même à la fin du siècle précédent les nouvelles traductions, car il est peu probable que ces auteurs ont écrit leurs ouvrages aux dernières années de leur vie. D'autre part, les historiens contemporains n'ont sur ces points de détail que des témoignages vagues et peu sûrs. *Chart. Un. Par.* I, p. 71; Jourdain, *Recherches critiques,* p. 187 et suiv. Albert le Grand, en rapportant les erreurs de David de Dinan, dont il avait eu le livre *de Tomis* sous les yeux, semble indiquer que David, pour défendre sa doctrine, faisait appel à Aristote, spécialement à la Physique et à la Métaphysique. (*Summa Theolog.,* II, quaest. 4, memb. III; quaest. 72, art. 2). Sur la filiation des erreurs d'Amaury de Bène et de David de Dinan, voy. : I. H. Kroenlein, *Amalrich von Bena und David von Dinan* (Theologische Studien, 1847, p. 271 et suiv.); Ch. Jourdain, *Mémoire sur les sources philosophiques des hérésies d'Amaury de Chartres et de David de*

Ce qui est certain, c'est que la Physique proprement dite et la Métaphysique étaient en circulation avant 1210, comme en témoigne le premier acte officiel d'interdiction. Aristote venait de l'Espagne arabe, accompagné des traductions des écrits d'Averroès, le plus célèbre péripatéticien de l'Islam, qui achevait à peine de mourir (1198). Les écrits d'Aristote portaient en eux-mêmes des théories capables de rendre inquiète l'autorité ecclésiastique de laquelle relevait alors le monde scolaire. On savait d'ailleurs, dès le siècle précédent, que le Stagirite se trouvait, sur des points très importants, en conflit avec la foi chrétienne [1]. Les commentaires d'Averroès, comme nous le verrons plus loin, avaient eux-mêmes mis en plein jour et en outre exagéré les côtés oppositionnels de la philosophie d'Aristote. Allait-on ouvrir les écoles de la chrétienté à un maître païen dont l'enseignement était précieux, sans doute, mais dont les doctrines ne concordaient pas entièrement avec la foi de l'Eglise ? Allait-on surtout le laisser entrer en compagnie d'Averroès, son homme-lige musulman, dont les desseins semblaient plus perfides encore que ceux de son maître ?

On eut à peine le temps de se consulter avant de répondre : Aristote et Averroès traduits étaient déjà dans la place. L'autorité ecclésiastique frappa un coup vigoureux pour parer au danger de la fréquentation de ces païens.

Dinan. (Excursions historiques et philosophiques à travers le moyen âge. Paris, 1888, p. 103 et suiv.); B. HAURÉAU, *Mémoire sur la vraie source des erreurs attribuées à David de Dinan*. (Mémoires de l'Académie des Inscript., t. XXVI, IIme part., p. 467 et suiv). De son côté, Roger Bacon indique spécialement le traité *de Somno et Vigilia* comme étant un de ceux qui ont motivé la condamnation de Paris : E. CHARLES, *Roger Bacon,* Paris, 1861, p. 412. Hauréau a trouvé cité dans le *de Motu Cordis* d'Alfred de Sereshel les traités de l'Ame, du Sommeil et de la Veille, de l'Aspiration et de la Respiration, des Météores, de la Métaphysique, de la Physique. Hauréau croit que cet écrit a pu être composé à la fin du XIIme siècle ou au commencement du suivant, *Mémoire sur deux écrits intitulés :* de Motu Cordis (Mémoire de l'Académie des Inscript., t. XXVIII, IIme part. et extrait). Mais la manière dont Roger Bacon parle de ce personnage semble indiquer qu'il est mort très tard ; et il est dès lors invraisemblable qu'il ait écrit le *de Motu Cordis* avant la condamnation de 1210. E. Charles, *Roger Bacon,* p. 406.

[1] JOANNES SARESBERIENSIS, *Entheticus,* Patr. lat., ed. Migne, t. 199, col. 983.

La première condamnation fut celle du concile de la province ecclésiastique de Sens, tenu à Paris en 1210. Elle défend, sous peine d'excommunication, de lire, c'est-à-dire d'interpréter, à Paris, soit dans les leçons publiques soit dans les leçons privées, les livres d'Aristote sur la philosophie naturelle ainsi que leurs commentaires [1]. En 1215, le légat pontifical, Robert de Courçon, dans le règlement qu'il donne aux écoles parisiennes, renouvelle cette même prohibition. Il interdit de lire les livres d'Aristote sur la Métaphysique et la Philosophie naturelle, ainsi que les sommes de ces mêmes livres. Enfin, il prohibe avec les doctrines de David de Dinan et d'Amaury de Chartres, celles d'un certain Maurice d'Espagne en qui quelques historiens n'hésitent pas à reconnaître Averroès lui-même [2].

[1] Nec libri Aristotelis de naturali philosophia nec commenta legantur Parisius publice vel secreto, et hoc sub pena excommunicationis inhibemus. Denifle-Chatelain, *Chart. Univ. Paris,* I, p. 70.

[2] Non legantur libri Aristotelis de methafisica et de naturali philosophia, nec summe de eisdem, aut de doctrina magistri David de Dinant, aut Amalrici heretici, aut Mauricii hyspani. *Chart. Univ. Paris,* I, 78-79. Sur ces condamnations, voy. Jourdain, *Recherches critiques,* p. 187 et suiv. ; E. RENAN, *Averroès et l'Averroïsme,* Paris, 1867 (3[me] éd.), p. 220 et suiv.; S. TALAMO, *l'Aristotelismo della scolastica,* Napoli, 1873, p. 215 et suiv.; B. Hauréau, *Histoire de la philosophie scolastique,* t. II, p. 100 et suiv. — Les deux textes des condamnations de 1210 et 1215 ont soulevé plusieurs problèmes. On trouvera les différentes manières de voir dans les auteurs que nous venons de citer. Voici ce que l'on peut, à notre avis, tirer de ces textes. — Touchant le nombre des livres d'Aristote condamnés, nous croyons que les condamnations visent tous les ouvrages de Physique, Sciences naturelles et la Métaphysique. Il n'y a pas de doute pour cette dernière, puisqu'elle est nommée en 1215, mais elle était vraisemblablement déjà visée en 1210, dans la désignation générique de philosophia naturalis. Nous savons, en effet, que sous ce nom ou d'autres équivalents, scientia naturalis, physica, on entendait les écrits de Physique, de Sciences naturelles et la Métaphysique (Albertus Magnus, *Topic.,* lib, I, tr. IV, cap. II). Grégoire IX, en 1231, désigne aussi les livres condamnés par les mots libri naturales, libri naturalium, *Chart. Univ. Paris,* I, p. 138, 143. Il est donc certain que tous ces ouvrages sont visés en général par les termes de la condamnation. On ne pourrait cependant pas en conclure que tous fussent déjà traduits; car le concile et le légat auraient pu porter la défense en se basant sur la connaissance de la partie essentielle d'Aristote, la Physique proprement dite et la Métaphysique. — Sous le terme de *Commenta* de la condamnation de 1210, on voit généralement les commentaires d'Averroès. Cette opinion est d'ailleurs confirmée par le témoi-

Ces deux condamnations consécutives manifestent les craintes de l'autorité ecclésiastique à la vue de ce monde encore mal

gnage de Bacon. Charles, *Roger Bacon,* p. 412. Mais il n'est pas aisé de retrouver son équivalent dans le décret de 1215. On peut voir les commentaires d'Averroès dans les *Summe de eisdem,* ou dans la *doctrina Mauricii hyspani.* Renan a vu dans Mauricius une corruption d'Averroès. Mais le *Chart. Univ. Paris.* objecte avec raison qu'Albert le Grand cite ce personnage comme distinct d'Averroès (p. 80). Nous croyons cependant qu'il s'agit ici d'Averroès. En effet, d'une part, les *Summe* ne peuvent pas servir à désigner les commentaires d'Averroès, car ceux-ci n'ont pas ce caractère et sont trop étendus pour être qualifiés tels. Ces *Summe* étaient, à notre avis, des abrégés que les maîtres parisiens avaient faits des livres d'Aristote pour utiliser ce philosophe et respecter quand même la lettre de la défense de 1210. D'autre part, le décret de 1215 ne peut pas ne pas faire mention d'Averroès pour le prohiber positivement, puisque les erreurs d'Aristote se présentaient chez son commentateur arabe sous une forme beaucoup plus explicite et plus radicale ; et puisque le décret de 1215 ne fait que renouveler celui de 1210 sous une forme plus explicite, les commenta de 1210 ont dû devenir la doctrina Mauricii hyspani en 1215. Mais comment imaginer qu'Averroès a pu devenir Mauritius ? Non pas par une transformation d'un mot en l'autre comme le proposait Renan, mais peut-être de la façon suivante. Aux premières années du XIII[me] siècle, Averroès, ou pour l'appeler de son vrai nom, Ibn-Roschd, ne pouvait guère être présenté aux Latins sous son nom arabe, à cause de la difficulté de la prononciation, comme en témoigne la forme Averroys en laquelle on le transforma finalement. Aux premiers moments, on dut le désigner sous le nom plus simple de Maurus Hispanus, c'est-à-dire le Maure d'Espagne. Averroès étant de beaucoup le plus célèbre philosophe du monde arabe, il était naturel de lui donner par antonomase le nom de Maure, comme on lui donna peu après le titre tout court de Commentator. Le public latin des écoles porté à trouver un nom personnel au grand philosophe, put passer de Maurus à Mauritius, et ce serait ainsi qu'au moment des premières incertitudes touchant le nom à donner à Ibn-Roschd, le légat l'aurait appelé Mauricius Hyspanus, comme on le faisait à Paris. Quelque auteur du commencement du siècle l'aura nommé de même et c'est de lui qu'Albert le Grand aura tiré ce nom qu'on ne retrouve plus, semble-t-il, dans le reste de ses œuvres, ce qui serait peu explicable au cas où Albert aurait eu sous les yeux un ouvrage de cet auteur. — Quant à l'extension de la défense, elle touche à une question de lieu et de personnes qui tend à la restreindre. Le concile de 1210 prohibe les livres expressément pour Paris : *non legantur Parisius,* et la défense du légat en 1215, se trouvant dans un règlement spécial pour les écoles parisiennes, n'a pas plus d'extension. Le règlement de Grégoire IX du 13 avril 1231, dont il sera parlé plus loin, est également formel : *libris illis naturalibus, qui in Concilio provinciali ex certa causa prohibiti fuere, Parisius non utantur; Chart. Univ. Paris.,* I, p. 138. Roger Bacon, en 1292, parle de la condamnation dans ce même sens restrictif : *Parisiis excommunicabantur.* Charles, *R. Bacon,* p. 412.

exploré de la philosophie d'Aristote et d'Averroès. Elle eut l'appréhension des Troyens et sembla suspecter ces dangereux présents.

Elle ne se trompait pas d'ailleurs, et l'avenir ne devait pas tarder à apprendre la justesse de ses premiers pressentiments. Les doctrines de Siger de Brabant nous montreront dans quels chemins Aristote, commenté par Averroès, était capable de conduire un philosophe qui se disait chrétien, lorsque l'Eglise se

Enfin, et c'est là un argument décisif, vers la fin de 1229, les maîtres de l'Université naissante de Toulouse, adressent un appel au monde scolaire de la chrétienté, et font valoir, pour attirer les étudiants, que les livres condamnés à Paris seront enseignés à Toulouse : Libros naturales, qui fuerant Parisius prohibiti, poterunt illic audire qui volunt nature sinum medullitus perscrutari. *Chart. Univ. Paris.,* I, p. 131. Or l'organisation du Studium de Toulouse s'étant accomplie sous l'influence de l'autorité du légat pontifical (l. c.; Denifle, *Die Universitäten,* I, 325), l'appel des maîtres ne contrevenait pas aux condamnations de Paris; preuve irrécusable de la restriction locale de ces dernières. Il est donc manifeste que les décrets prohibitifs visaient exclusivement Paris, sans doute à cause du milieu très dense et très turbulent de la population scolaire. — Le décret de 1210, limité à Paris seul, se restreignait encore à l'office scolaire des maîtres : non legantur publice vel secreto, signifie qu'on ne doit pas prendre Aristote comme livre de texte, lu et commenté, dans les leçons publiques et les leçons privées, car ces deux sortes de leçons existaient alors (*Chart. Univ. Paris.,* I, p. 79 : antequam privatas lectiones legat publice). On ne comprendrait d'ailleurs pas qu'il fût interdit de lire à Paris, pour son usage personnel, des livres qu'on pouvait ailleurs interpréter en public dans les écoles. Les critiques qui sont partis de la condamnation de 1210 pour induire que les écrits du commencement du siècle, qui utilisent les livres prohibés, n'ont pu être composés entre 1210 et 1231, partent d'une hypothèse sans fondement; d'autant plus que la prohibition ne fut pas levée de tout le XIII[me] siècle, comme nous l'établirons plus avant. Il n'y a pas davantage lieu de se demander à la suite de J. LAUNOIS (*De varia Aristotelis in academia Parisiensi fortuna Liber,* Lutetiae Parisiorum, 1662, p. 83), comment Albert le Grand et Thomas d'Aquin ont pu écrire des commentaires sur Aristote, puisque rien ne s'opposait à cela. Hauréau se trompe, en pensant que les lettres de Grégoire IX, du 13 avril 1231 (*Chart. Univ. Paris.,* I, p. 136) avaient levé la Condamnation. *Hist. de la Philos. scolast.,* II, première partie, p. 117. Les dites lettres ne contiennent rien de semblable, et la condamnation ne fut jamais levée. F. LAJARD se méprend pareillement en attribuant au règlement élaboré par la faculté des arts de Paris, le 19 mars 1255 (*Chart. Univ. Paris.,* I, p. 277), un semblable effet. *Hist. littér., de la France,* XXX, p. 444. La faculté n'était pas compétente pour supprimer un acte de l'autorité ecclésiastique. Le fait de la permanence de la condamnation est si constant, qu'Urbain IV, maintient encore, le 19 janvier 1263, les condamnations de 1210 et 1215. *Chart. Univ. Paris.,* I, p. 427.

fut départie de sa sévérité à l'égard du Stagirite. Mais, en attendant, les prohibitions de 1210 et 1215 eurent pour effet de ralentir le mouvement d'acceptation d'Aristote dans les écoles latines. Roger Bacon nous déclare que ces livres n'ont guère été connus jusqu'à la dispersion et au retour de l'Université de Paris (1229-31); depuis lors, ils ont été enseignés par peu de maîtres qui, d'aileurs, n'ont pas écrit sur ces matières [1].

Par son règlement de 1215, le légat, tout en défendant l'usage de la Physique et de la Métaphysique d'Aristote, déterminait l'objet de l'enseignement philosophique dans les écoles de Paris. On devait, entre autres choses, y lire la logique ancienne et la logique nouvelle d'Aristote. Mais il était difficile de maintenir des maîtres adonnés à l'étude des arts libéraux dans le cercle étroit et longtemps parcouru de la dialectique. D'autre part, dans l'état intellectuel du monde latin aux premières années du XIIIme siècle, l'apport scientifique d'Aristote représentait des éléments remarquables de progrès, et il pouvait paraître téméraire ou imprudent de vouloir en arrêter l'assimilation. Aussi, malgré son premier mouvement d'hésitation et de crainte, l'autorité ecclésiastique se rendit clairement compte de cette situation et chercha à aviser. L'occasion se présenta d'elle-même.

La dispersion de l'Université de Paris, en 1229, et l'appel qu'elle adressa à Grégoire IX dans sa détresse amena l'intervention du Pape pour son rétablissement et sa réforme. Le Pontife, profon-

[1] Parum noti usque ad eam (dispersionem Universitatis) fuerunt libri philosophorum, et usquequo rediit Universitas. Charles, *Roger Bacon,* p. 354. Quapropter naturalis philosophia Aristotelis que vix a triginta annis lecta est, et a paucis viris, et a quibus scripta non sunt facta... l. c., p. 376. Ces jugements de Bacon doivent d'ailleurs être acceptés avec réserve, comme beaucoup d'autres. Sur ce point spécial, sa donnée est partiellement contredite par des témoignages synchroniques, par exemple, ceux de deux Dominicains parisiens, qu'on trouvera plus loin, où ils se plaignent, en 1230, des conséquences fâcheuses que l'étude de la philosophie et de la métaphysique d'Aristote ont pour la théologie. Hauréau, *Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la bibliothèque nationale, Paris,* t. VI (1893), p. 234, 251. Observons d'ailleurs que Bacon ne connaît pas exactement la date du retour de l'Université et de l'acte de Grégoire IX qui modifia moralement la situation d'Aristote. Au lieu de 1231, il donne 1237. Charles, *Roger Bacon,* p. 376, 412.

dément organisateur, profita de la circonstance pour développer et fortifier la constitution de l'université naissante [1]. Dans ce plan de rénovation, sa sollicitude se porta naturellement sur la question de l'objet de l'enseignement. Le conflit, résultant de la traduction d'Aristote et des prohibitions de 1210 et 1215, demandait une solution qui permît de promouvoir l'enseignement des arts. En conséquence, dans son règlement fondamental adressé, le 13 avril 1231, aux maîtres et aux étudiants de Paris, Grégoire IX, tout en maintenant en principe l'ancienne prohibition, déclare qu'elle sera seulement provisoire, c'est à dire valable jusqu'au moment où les livres d'Aristote auront été soumis à l'examen et expurgés [2].

Nous savons, en effet, qu'au même moment, 23 avril 1231, Grégoire IX chargeait trois maîtres de Paris, Guillaume d'Auxerre, Simon d'Authie et Etienne de Provins [3] de tenter cet essai de revision. Dans les lettres par lesquelles il les commissionne, le Pape déclare qu'ayant appris que les livres de sciences naturelles prohibés par le concile provincial de Paris contiennent des choses utiles et d'autres inutiles, il ordonne aux dits maîtres d'examiner ces livres avec pénétration et prudence, d'en retrancher ce qui est erroné et pourrait être une cause de scandale ou de ruine pour les lecteurs, afin qu'après en avoir écarté ce qui est suspect, le reste devienne sans difficulté et sans danger objet de l'étude [4].

Ce projet d'introduction d'Aristote dans l'Eglise, car le monde ecclésiastique et le monde savant étaient alors identifiés, témoigne d'une véritable largeur de vues chez Grégoire IX, et Hauréau l'en

[1] N. Valois, *Guillaume d'Auvergne,* Paris, 1888, p. 47-61 ; Denifle-Chatelain, *Chart. Univ. Paris.,* I, p. 118-147.

[2] *Chart. Univ. Paris.,* I, p. 138. Le pape donnait aussi le 20 avril, à l'abbé de Saint-Victor et au prieur des Frères Prêcheurs de Paris, les pouvoirs nécessaires pour absoudre les maîtres et étudiants qui avaient encouru l'excommunication pour la transgression des décrets, témoignage non équivoque que çà et là on avait passé outre aux condamnations. L. c. I, p. 143.

[3] C'est à Etienne de Provins que Michel Scot dédie sa traduction du *De Coelo et Mundo* (Jourdain, *Recherches,* p. 127-133).

[4] *Chart. Univ. Paris.,* I, p. 143-144.

a hautement loué [1], d'autant mieux qu'on n'ignorait plus alors les inconvénients et les dangers de mettre la pensée chrétienne à l'école de philosophes formés en plein milieu païen. Quant à la méthode de correction préconisée par Grégoire IX, elle lui avait été peut-être suggérée par les maîtres venus près de lui pour organiser les plans de la réforme universitaire. Le principal des trois correcteurs, Guillaume d'Auxerre, avait été, en effet, le grand artisan des négociations près de Grégoire IX, et il est possible que les deux autres maîtres adjoints fussent deux des députés que le Pape avait demandé à l'Université d'envoyer à sa cour pour traiter ses affaires. Quoi qu'il en soit, ce projet de correction d'Aristote par voie d'expurgation n'était ni aussi simple ni aussi pratique qu'on pouvait l'imaginer tout d'abord. Sans compter qu'il aurait été difficile de faire accepter à des esprits chez lesquels la curiosité philosophique était puissamment éveillée, un texte mutilé, il restait le problème insurmontable de tailler avec les ciseaux de la censure à travers des traités si serrés d'Aristote. Une opération d'expurgation s'opère aisément sur une œuvre littéraire ou d'imagination dans laquelle le plus et le moins sont très relatifs et les parties sans dépendance strictement rigoureuse. Mais il n'en est plus de même dans un ouvrage de philosophie ou de science pure. Là, en effet, les idées sont partout à la fois, et la corrélation mutuelle des parties s'oppose fortement à leur suppression ou à leur modification. Cela devenait plus particulièrement vrai pour Aristote dont l'esprit systématique et la langue si nettement formulée ne laissaient place à rien de superflu. Platon, à la rigueur, si l'on eût eu Platon, aurait pu permettre à la censure scolaire de faucher quelque chose de la moisson littéraire et poétique qui couvre le sol philosophique des dialogues ; Aristote ne le tolérait pas. Si donc les maîtres de 1231 crurent à la possibilité de leur tâche, ils se méprirent, et cela témoigne qu'ils n'avaient pas encore une idée très claire de l'œuvre du Stagirite. Il se peut aussi qu'ils n'aient ajouté qu'une foi médiocre au succès de leur mission, et qu'en

[1] *Grégoire IX et la philosophie d'Aristote,* Paris, 1872, p. 7; *Histoire de la Philosophie scolastique,* t. II, p. 115.

persuadant à Grégoire IX qu'on pouvait expurger Aristote, ils n'aient voulu que le soustraire aux anciennes prohibitions en proposant des conditions que le temps et la logique des choses laisseraient peut-être tomber d'elles-mêmes. En tout cas, le projet fut sans issue, Aristote ne fut pas corrigé [1].

La condition formelle posée par le Saint-Siège pour le retrait des anciennes condamnations n'étant pas réalisée, on est en droit de se demander ce que devenait la situation légale d'Aristote dans les écoles de Paris. Hauréau a cru trouver dans les lettres pontificales du 23 avril 1231 par lesquelles Grégoire IX chargeait les trois maîtres d'expurger Aristote, un acte positif qui levait purement et simplement les interdictions de 1210 et 1215 [2]. Mais ici, l'historien de la philosophie scolastique, dans la préoccupation d'expliquer le fait qu'Aristote fut généralement enseigné au cours du XIII[me] siècle, a vu dans les lettres pontificales ce qui ne s'y trouvait pas. C'est qu'en réalité, il existe ici une double question, l'une de droit et l'une de fait ; et loin d'être en conformité l'une avec l'autre, ainsi que l'a pensé Hauréau, elles ont été en conflit réel, quoique latent, pendant tout le XIII[me] siècle. En droit, la condamnation n'a pas été levée ; en fait, on en a peu ou point tenu compte.

Les lettres pontificales du 13 avril 1231, confirment la condamnation contre les livres d'Aristote sur les sciences naturelles jusqu'à ce qu'ils aient été examinés et expurgés [3]. Celles du 23 avril suivant, maintiennent exactement la même position, ou mieux, elles n'ont pas une portée juridique, puisqu'elles sont une simple commission confiée à trois maîtres chargés de corriger Aristote, d'en retirer ce qu'il contient d'erroné, afin qu'on puisse l'utiliser

[1] La preuve en est dans le maintien de prohibition de 1263. *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 427.

[2] « Après avoir interrompu seize ans le cours des études, les décrets de 1211 et de 1215 ont été régulièrement abrogés par l'autorité souveraine. » *Histoire de la phil. scolast.*, II, p, 117 ; *Grégoire IX et la philosophie d'Aristote*, p. 6.

[3] Jubemus ut magistri artium... libris illis naturalibus, qui in Concilio provinciali ex certa causa prohibiti fuere, Parisius non utantur, quousque examinati fuerint et ab omni errorum suspitione purgati. *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 138.

dans les écoles [1]. La correction n'ayant pas été exécutée, les choses demeuraient en l'état, c'est à dire que la prohibition persistait. Ce point de droit était si peu douteux que, le 19 janvier 1263, Urbain IV renouvelait, dans les mêmes termes, le décret de Grégoire IX, du 13 avril 1231, et déclarait qu'il devait être inviolablement observé [2]. Il est donc bien établi, contrairement à ce qu'a pensé Hauréau, que l'Eglise romaine n'a non seulement pas levé l'interdit de 1210 et de 1215, mais a encore, assez tard au cours du siècle, alors qu'Aristote était effectivement enseigné, maintenu positivement les anciennes prohibitions. Le décret d'Urbain IV témoigne aussi indirectement qu'Aristote n'avait pas été revisé.

De fait et à l'encontre du droit, Aristote avait pris, plus ou moins rapidement, possession des écoles parisiennes et était entré au cours de l'enseignement. Il n'est pas aisé de marquer des moments précis dans cette infiltration constante depuis les premières années du siècle, même au temps des condamnations, ainsi que nous l'avons indiqué plus haut. La faculté des arts dut cependant mettre une sourdine en cette matière et ne pas aller tout d'abord à l'encontre des décrets, au moins dans la législation officielle qui la régissait. Ainsi, dans les statuts élaborés, au commencement de 1252, par la nation des Anglais en vue de réglementer les conditions requises pour l'admission des bacheliers à la magistrature, on ne requiert des candidats d'avoir entendu, en fait d'ouvrages d'Aristote, que la logique ancienne et nouvelle et le *de Anima* [3]. Il n'y avait donc pas d'enseignement officiel des autres livres d'Aristote, puisque non seulement on n'en n'exigeait pas l'audition des étudiants ordinaires, mais pas même de ceux

[1] Cum sicut intelleximus libri naturalium, qui Parisius in Concilio provinciali fuere prohibiti, quedam utilia et inutilia continere dicantur, ne utile per inutile vitietur, discretioni vestre,... mandamus, quatinus libros ipsos examinantes sicut convenit subtiliter et prudenter, que ibi erronea seu scandali vel offendiculi legentibus inveneritis illativa, penitus resecetis ut que sunt suspecta remotis incunctanter ac inoffense in reliquis studeatur. *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 143.

[2] *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 427.

[3] *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 227.

qui aspiraient au titre de maître. Observons toutefois que le livre de l'Ame marque nettement une première brèche faite à la muraille de la défense.

Par contre, le 19 mars 1255, la faculté des arts élabora un règlement sur le mode d'enseigner et de régenter en arts et sur les livres qui devaient être lus, c'est à dire commentés publiquement [1]. Ce statut marque l'avènement officiel d'Aristote dans la faculté des arts, et, à ce titre, il est d'une grande importance. Jusqu'alors les artistes en étaient réduits, d'après le droit strict, au seul enseignement de la logique ancienne et nouvelle, ainsi que l'avait déterminé le décret du légat Robert de Courçon, en 1215 [2]. Au contraire, les statuts de la faculté, en 1255, nous mettent en présence de l'enseignement à peu près intégral d'Aristote, tel qu'on le possédait alors [3]. On nomme, en suivant l'ordre même des statuts, la Physique, la Métaphysique, les Animaux, le Ciel et le Monde, les Météores, l'Ame, la Génération, les Causes, le Sens et le Sensible, le Sommeil et la Veille, les Plantes, la Mémoire et la Réminiscence, la Différence de l'Esprit et de l'Ame, la Mort et la Vie, livres tous alors attribués au Stagirite. Il est visible que par cette mesure la faculté des arts voulait mettre d'accord sa législation avec une pratique existant déjà de fait depuis plus ou moins longtemps, et sans doute peu cohérente, puisque non seulement elle n'était pas légitimée par des textes de lois positifs, mais se trouvait même être en contradiction avec la législation prohibitive de 1210 à 1231.

La position d'Aristote à Paris était donc tout autre au point de vue du fait qu'au point de vue du droit. Il ne faut cependant pas s'étonner de cette situation, car il est moins singulier qu'il ne paraît au premier abord que l'autorité ecclésiastique ne se soit pas résolue ou à lever positivement son interdiction, ou à la faire respecter avec plus de fermeté. La vérité est que l'Eglise romaine

[1] *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 277.

[2] *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 78.

[3] On observera que dans l'énumération on ne nomme pas l'Ethique, ni les livres qui la suivent. Ces derniers n'étaient pas encore connus de Roger Bacon, en 1267. Charles, *Roger Bacon*, p. 396.

ne pouvait, sans de graves inconvénients, prendre l'une ou l'autre de ces positions extrêmes.

Elle ne pouvait pas d'abord se montrer très sévère à l'égard d'Aristote. Elle n'ignorait pas, en effet, que les écrits du Péripatétisme étaient une mine précieuse à exploiter. Le troisième et le quatrième conciles de Latran avaient cherché à imprimer une impulsion vigoureuse au mouvement scolaire. En présence du peu de résultats obtenus, l'Eglise romaine avait réorganisé l'Université de Paris et poussé en pleine vie scientifique les nouveaux Ordres des Prêcheurs et des Mineurs, et elle allait, sans relâche, poursuivre ce programme jusqu'à pleine réalisation. Pouvait-elle refuser l'aliment doctrinal à ce monde des écoles qu'elle avait elle-même suscité et multiplié à l'envi ? Elle se rendit compte de la contradiction, et le projet de Grégoire IX de reviser Aristote témoigne des préoccupations pontificales à ce sujet. Bien que ce dessein n'ait abouti ni à une correction, ni à une levée des condamnations antérieures, Aristote se trouvait dans une tout autre situation après 1231. Le Pape avait reconnu le profit qu'on pouvait en tirer pour les études et laissé entendre qu'il y avait lieu de tenter quelque chose. C'était assez pour qu'Aristote fît par lui-même son chemin. Il est si vrai que l'on entendit ou interpréta ainsi les actes de Grégoire IX, que Roger Bacon, vivant dans le milieu scolaire parisien, ne semble pas soupçonner le maintien de la condamnation, et constate que l'année 1230 marque pour la philosophie d'Aristote les débuts de sa fortune chez les Latins [1].

D'autre part, l'Eglise romaine ne pouvait raisonnablement retirer l'acte de prohibition sans une restriction formelle. Elle savait que les doctrines d'Aristote étaient en opposition manifeste avec l'enseignement chrétien ; il était de son devoir de maintenir une protestation qui ne permît pas de se faire illusion sur l'innocuité des théories du Péripatétisme. Elle devait compter, d'ailleurs, avec l'antipathie qu'Aristote éveillait dans les âmes religieuses. Celui-ci, au siècle précédent, et avec sa seule logique, avait soulevé contre lui de formidables colères, il ne pouvait manquer de trouver

[1] Bridges, *The Opus Majus,* I, 55 ; Charles, *Roger Bacon,* p. 314.

des adversaires maintenant qu'il se présentait avec ses idées plus que suspectes sur Dieu, le Monde et l'Ame. Aussi, les gens des cloîtres et les théologiens, en général, firent-ils une vive opposition et désarmèrent-ils à peine pendant le cours du siècle. Seul, le milieu spécial des écoles d'arts libéraux, surtout à Paris, et l'école philosophico-théologique fondée par Albert le Grand et Thomas d'Aquin, c'est à dire les milieux de culture intensive, prirent une attitude nettement favorable, avec des restrictions notables cependant, chez ces derniers et même chez la plupart des autres.

Les Souverains Pontifes, pour satisfaire simultanément à de graves intérêts qu'une situation historique, contre laquelle ils ne pouvaient rien, mettait en conflit, durent donc se tenir dans l'expectative, se réservant d'intervenir au moment du danger. De là cette attitude passive de la papauté, en présence de la diffusion des livres d'Aristote dans les écoles et de leur influence dans la littérature chrétienne savante. Le rappel au décret de Grégoire IX formulé par Urbain IV, en 1263, semble avoir été la conséquence du règlement élaboré par les artistes en 1255. Ce déploiement officiel de l'étendard d'Aristote à Paris provoqua peut-être des récriminations dans certains milieux. Il eut aussi pour effet de préparer le courant averroïste, issu de l'enseignement du Stagirite, dont la formation remonte peut-être à ce moment [1]. Le Saint-Siège devait un avertissement aux artistes; il le donna sous la forme atténuée d'un rappel à l'ordre, suffisant à signaler le danger, mais incapable d'arrêter le mouvement aristotélicien qui emportait la faculté des arts de l'Université de Paris [2].

Malgré les résistances, Aristote finit donc par conquérir le droit de cité dans les écoles. Sa présence, toutefois, soulevait un problème fondamental : celui de la mesure dans laquelle les penseurs chrétiens allaient devenir les sectateurs du fondateur du Lycée. C'est sur cette question, qui domine la vie intellec-

[1] C'est en 1256 qu'Albert le Grand écrivit, sur l'ordre d'Alexandre IV, son traité contre les averroïstes, ainsi que nous le dirons plus avant.

[2] La défense tomba tellement en désuétude que les deux cardinaux légats d'Urbain V exigent, dans leur règlement de 1366, que les candidats à la licence ès arts aient entendu tous les livres d'Aristote. *Chart. Univ. Paris.*, III, p. 145.

tuelle du XIIIme siècle, que les esprits vont profondément se diviser. Les groupements dans le domaine de la philosophie et de la théologie, s'opèrent d'après l'attitude prise à l'égard d'Aristote, selon qu'on lui subordonne plus ou moins rigoureusement sa pensée, ou même qu'on s'efforce de le tenir à l'écart. Nous allons esquisser cette distribution des principaux courants doctrinaux dont l'averroïsme est le plus radicalement péripatéticien.

II

DE L'ACTION D'ARISTOTE

SUR LA

FORMATION DES COURANTS DOCTRINAUX

DU XIIIme SIÈCLE

L'Université de Paris est le centre de la vie intellectuelle du moyen âge, et la faculté des arts et celle de théologie sont les deux grands organes de cette vaste agglomération scolaire. C'est pourquoi la philosophie et la théologie absorbent le principal de l'activité du monde scolaire parisien [1]. Un lien étroit existait d'ailleurs entre ces deux disciplines à cause de la méthode introduite en théologie depuis Pierre Abélard, et parce que les théologiens devaient être éminemment artistes, c'est-à-dire philosophes [2]. « Aussi, écrit Charles Thurot, la Faculté de Théologie doit-elle

[1] Denifle-Chatelain, *Chart. Univ. Paris.*, I, p. XXVII et suiv.; DENIFLE, H. *Die Universitäten des Mittelalters bis 1400*, Berlin, 1885, I, p. 558 et suiv.; Ch. Thurot, *De l'organisation de l'enseignement dans l'Université de Paris au moyen âge*, p. 202.

[2] Facultas artium, que quasi aliarum est fundamentum. *Chart. Univ. Paris.*, III, p. 144; M. DE WULF, *Histoire de la philosophie scolastique dans les Pays-Bas*, Louvain-Paris, 1895, p. 69-70; S. Thomas, *Quaestiones quodlibetales*, quodl. IV, quaest. IX, a. 18; *The Opus Majus of Roger Bacon*, éd. J.-H. Bridges, I, p. 34, 36.

être considérée comme le cœur de l'Université de Paris. La Faculté de Théologie concentre en elle toute la gloire intellectuelle de l'Université, et même du moyen âge... Tous les grands philosophes du moyen âge ont été des théologiens » [1].

Thurot a raison, bien que ses jugements soient trop absolus. Le droit canon et la médecine ont eu, à certains moments, quelque importance à Paris, et l'un ou l'autre philosophe, comme Siger de Brabant et Boèce de Dacie, n'étaient pas des théologiens [2]. Mais sous cette réserve, il est vrai que la vie doctrinale de la faculté de théologie l'emporte de beaucoup sur celle des autres facultés, et ce sont deux de ses membres, Albert le Grand et Thomas d'Aquin, qui ont élevé les monuments philosophiques les plus célèbres du siècle et du moyen âge.

Le milieu scolaire parisien est aussi le foyer principal de l'activité intellectuelle médiévale. Il l'alimente et la domine, alors même qu'elle se répand et se diffuse au loin en tous les points de la chrétienté. Des maîtres célèbres, il est vrai, ont vécu et écrit hors de Paris, mais après y avoir étudié et enseigné ; des centres nouveaux de culture se sont constitués ailleurs au cours du XIIIme siècle, mais c'est à l'instar de celui de Paris, et les événements capitaux dans la vie doctrinale du temps ont leur centre d'élection dans les écoles de la vieille Lutèce, ou sont conjugués à distance avec ce foyer principal qui règle leur marche et leur intensité. Aussi est-ce en grande partie à l'activité de ce milieu que se rattache le phénomène de la formation des grands courants doctrinaux du siècle, et spécialement l'apparition de celui que nous voulons étudier ici, l'averroïsme latin.

C'est le riche matériel littéraire d'Aristote, introduit au commencement du XIIIme siècle chez les Latins et spécialement utilisé à Paris, qui donne naissance, avec une nouvelle activité scientifique, à la formation de directions doctrinales antérieurement inconnues.

[1] *De l'organisation de l'enseignement*, 202-3.

[2] Il est vrai que cela semble seulement tenir à ce que leur carrière professorale a été subitement brisée par les événements de 1277 dont nous parlons plus loin; il semble bien que la règle commune était que les maîtres ès arts, lesquels étaient clercs, devinssent maîtres en théologie.

Au commencement du XIIIme siècle, la tradition doctrinale régnante dans le monde théologique peut être qualifiée de platonico-augustinienne. Elle a d'ailleurs ses racines dans les siècles précédents, et les condamnations ecclésiastiques de 1210 et 1215 ainsi que l'attitude réservée de l'autorité pontificale vis-à-vis d'Aristote, contribuent à l'affermir. Elle est constituée par une couche philosophique sous-jacente de platonisme plus ou moins adapté, tel qu'on le trouve chez saint Augustin, et par les théories théologiques du grand évêque d'Hippone. Elle professe, en outre, une défiance non dissimulée à l'égard de la philosophie d'Aristote qu'elle cherche à maintenir, dans des degrés divers, hors de la théologie. Cet état doctrinal, général pendant la première moitié du siècle, constant mais amoindri dans la seconde, ne constitue ni une école ni une direction particulière proprement dite. Il est lui-même peu homogène et subit progressivement l'influence attractive exercée par Aristote. On peut cependant toujours le reconnaître aisément à la permanence de quelques thèses fondamentales, qui en constituent la véritable unité.

L'introduction d'Aristote dans cette vaste nappe immobile, y produit un courant énergique qui engendre le mouvement original du XIIIme siècle en fait de doctrines. Cette action toutefois n'est pas l'œuvre d'Aristote lui-même. Deux vigoureux esprits lui empruntent ce qu'ils estiment le meilleur, pour instituer une école philosophico-théologique, qui, par sa valeur et sa force, représente le travail le plus étendu et le plus stable du siècle; nous voulons désigner l'action d'Albert le Grand et de Thomas d'Aquin.

A côté de la direction albertino-thomiste, un courant de pur aristotélisme philosophique se forme dans la seconde moitié du XIIIme siècle. Il relève du seul Stagirite et de son commentateur arabe, Averroès. Sa durée est courte et son intensité amoindrie, constitué qu'il est par un faible groupe de personnalités audacieuses dont l'Eglise arrête brusquement l'enseignement et la propagande. C'est spécialement de cette direction, qualifiée d'averroïsme latin, et de son chef principal, Siger de Brabant, que nous traiterons dans cette étude.

Ainsi donc, envisagée dans ses lignes principales, la constel-

lation doctrinale du XIIIme siècle se présente sous un aspect des plus simples à saisir. Nous allons esquisser avec quelques détails ces données qui commandent l'histoire intellectuelle de cette époque, et par suite la question spéciale dont nous entreprenons l'examen.

Nous avons vu Grégoire IX songer à une correction d'Aristote au moment même où il réorganisait l'Université de Paris. Dans cette restauration des écoles parisiennes, une place avait été faite aux nouveaux Ordres des Prêcheurs et des Mineurs, et celle accordée aux Prêcheurs était exceptionnelle. Il n'y avait qu'une quinzaine d'années que l'Ordre dominicain était au monde, et déjà nous le rencontrons à l'avant-garde du mouvement intellectuel du siècle. Grégoire IX, moins que personne, ne devait s'étonner de ce résultat dont il avait été lui-même le principal artisan. En se constituant le premier sur le principe essentiel d'une société doctrinale et scolaire, l'Ordre des Prêcheurs avait posé la cause logique de sa suprématie intellectuelle au XIIIme siècle. Avec ses maisons formant un réseau de plus en plus serré à la surface de l'Europe, et dont chacune était obligatoirement une école, d'ordinaire publique ; avec les degrés hiérarchisés de son enseignement et sa centralisation administrative, l'Ordre devait inévitablement constituer, à bref délai, la première puissance intellectuelle du temps [1].

Ainsi, pour ne parler que de cette importante affaire de la réorganisation du haut enseignement vers 1230, nous voyons l'Ordre y exercer une prépondérance manifeste. C'est d'abord deux

[1] Denifle, *Quellen zur Gelehrtengeschichte des Predigerordens im 13. und 14. Jahrhundert* (Archiv für Litteratur-und Kirchengeschichte, II, p. 165 et suiv.) ; Mandonnet, P. *De l'incorporation des Dominicains dans l'ancienne Université de Paris* (Revue Thomiste, IV, 1896, p. 139 et suiv.) ; Douais, *Essai sur l'organisation des études dans l'Ordre des Frères-Prêcheurs,* p. vii et suiv. ; Thurot, *De l'organisation de l'enseignement dans l'Université de Paris,* p. 115-125. Voir les textes relatifs à la législation scolaire de l'Ordre au XIIIme siècle dans B. Reichert, *Acta Capitulorum generalium Ordinis Fratrum Praedicatorum,* Romae, 1898, t. I ; Douais, *Acta Capitulorum provincialium,* Toulouse, 1894.

chaires qu'il acquiert dans l'Université de Paris (1229-31) [1]. Le premier d'entre les Ordres religieux, il est appelé à participer à la vie universitaire parisienne, la plus brillante et la plus intense du moyen âge, et seul il possède le privilège d'y tenir deux écoles. Pareillement, dans le travail de revision des textes scolaires des diverses facultés, c'est lui qui est chargé, ou tout au moins se charge de la correction de la *Bible,* le texte officiel des facultés de théologie, et de la réorganisation du *Corpus juris,* le texte des écoles de droit ecclésiastique. Le nom de Hugues de Saint-Cher est demeuré attaché au premier de ces grands travaux [2], et celui de saint Raymond de Pennafort au second [3]. Seule la revision d'Aristote avait été positivement commise à d'autres mains, car nous ne sachons pas que rien de semblable ait été entrepris pour les écoles de médecine.

Par une coïncidence que l'on pourrait croire étrange et qui n'est qu'un résultat logique de l'histoire, c'était encore les Dominicains qui allaient être les grands correcteurs d'Aristote. Tandis que les maîtres choisis et officiellement commissionnés pour cette œuvre n'aborderaient pas ce difficile travail, ou le laisseraient en tel état qu'il était mort-né, les Prêcheurs devaient spontanément l'entreprendre et le mener à terme, de telle manière que leur revision d'Aristote laisserait bien loin derrière elle, pour l'influence et la renommée, leur correction de la *Bible* et leur compilation du *Corpus juris.*

Cette œuvre cependant ne fut pas celle de la première génération. L'Ordre avait reçu comme mission spéciale, en matière scolaire, l'enseignement des sciences sacrées. Pendant qu'il établissait une

[1] *Revue Thomiste,* IV, p. 153 et suiv.

[2] VIGOUROUX, F. *Dictionnaire de la Bible,* Paris, 1898, I, col. 1023, 1464; QUÉTIF-ECHARD, *Scriptores Ordinis Praedicatorum,* Parisiis, 1719-1721, I, p. 197. Il n'y a pas de preuve directe que Hugues ait entrepris son travail par commission pontificale ; mais le fait de la simultanéité de cette correction et des deux autres, positivement ordonnées par Grégoire IX, peut incliner à cette opinion.

[3] *Chart. Univ. Paris.,* I, p. 154 ; F. BALME et C. PABAN, *Raymundiana seu documenta quae pertinent ad S. Raymundi de Pennaforti vitam et scripta* (Monumenta ordinis Praedicatorum Historica, vol. IV, Romae, 1898), p. 23 et passim.

école de théologie dans chacune de ses maisons, il restreignait l'étude des sciences profanes, tout en laissant une porte entr'ouverte qu'on allait pousser peu à peu, puis finalement agrandir. Les constitutions de 1228 issues du Chapitre généralissime de Paris et qui ne font, selon toute apparence, que résumer une législation antérieure, sont en cette matière un fidèle écho des décrets ecclésiastiques touchant les nouveaux écrits des philosophes [1]. Aussi, la position prise par les premiers Dominicains est-elle identique à celle de l'Église romaine. Grégoire IX, le 7 juillet 1228, au moment même où les Dominicains rédigeaient leurs constitutions, avait écrit aux maîtres en théologie de Paris, et leur avait amèrement reproché d'asservir la science sacrée à la philosophie et aux sciences naturelles [2]. Peu après, en 1230, deux Dominicains

[1] In libris gentilium et philosophorum non studeant (fratres), etsi ad horam inspiciant. Seculares sciencias non addiscant, nec etiam artes quas liberales vocant, nisi aliquando circa aliquos magister ordinis vel capitulum generale voluerit aliter dispensare; sed tantum libros theologicos tam juvenes quam alii legant. DENIFLE, *Die Constitutionen des Prediger-ordens vom Jahre 1228* (Archiv f. Litteratur-und Kirchengeschichte, II, p. 222.)

Divers auteurs ont utilisé ce texte pour déterminer la position prise en général, ou même au XIII[me] siècle, par l'Ordre, en matière de sciences profanes. Ils se sont notablement trompés en imaginant que les choses en étaient restées à leur point de départ. Avant le milieu du XIII[me] siècle, l'Ordre avait organisé des écoles spéciales d'arts libéraux, et leur nombre alla se développant jusqu'à la fin du siècle. On trouvera les matériaux relatifs à cette question dans les *Acta Capitulorum generalium* et les *Acta Capitulorum provincialium,* supra, p. XLIV, note. C'était d'ailleurs une nouveauté, que d'admettre en principe que des religieux pussent se livrer à l'étude des sciences séculières, regardées jusqu'alors comme incompatibles avec l'état religieux. Les constitutions des Prêcheurs sont d'ailleurs les premières à avoir fait une place importante à l'étude et à la vie scolaire. Les constitutions des autres Ordres religieux, même au XIII[me] siècle, ne comportent rien de semblable.

[2] Ad doctrinam philosophicam naturalium inclinando... scientie naturalium plus debito insistentes... doctrinam naturalium amplexantes... *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 115. On peut rapprocher de cette lettre les paroles du chancelier de l'Eglise de Paris, Eudes de Châteauroux : Reprehensibile est quod facultas theologiae, quae est et vocatur civitas solis veritatis et intelligentiae, nititur loqui lingua philosophorum, id est illi qui in facultate theologiae student et docent conantur ei praebere auctoritatem e dictis philosophorum, ac si non fuerit tradita a summa sapientia, a qua est omnis alia sapientia... Multi, verba theologica et verba sanctorum quasi nihil habentes, verba philosophica, verba ethnicorum optima arbi-

parisiens, dont l'un n'est autre que Jean de Saint-Gilles, le premier titulaire de la seconde chaire des Prêcheurs à l'Université, reproduisent les mêmes plaintes, et tiennent en garde leur auditoire scolaire contre les abus de la philosophie et de la métaphysique dans l'interprétation des sciences sacrées [1]. « Mais, observe Hauréau, ces Dominicains de Paris, qui traitent si mal la philosophie, n'ont pas encore entendu saint Thomas. Ceux qui l'auront eu pour maître en parleront avec plus de respect, et la gloire de la maison de Saint-Jacques sera d'avoir particulièrement honoré l'étude qu'elle méprise aujourd'hui. » Seulement cette conversion à la philosophie que Hauréau croit être l'œuvre de saint Thomas, est en réalité celle d'Albert le Grand.

En effet, l'influence de la révélation scientifique d'Aristote, la mission doctrinale de l'Ordre et le recrutement de ses sujets dans la population scolaire des maîtres et des étudiants, tout cela contribua à pousser rapidement les Prêcheurs vers l'étude des sciences profanes; et l'on passa peu à peu du régime exceptionnel et privilégié de l'étude des arts libéraux à un régime normal [2].

trantur, et seipsos vendunt filiis Graecorum, id est philosophis. Hauréau, *Notices et extraits de quelques manuscrits,* t. VI, p. 215-216. Jacques de Vitry prend une attitude semblable. Quum igitur libri theologici christiano possunt sufficere, non expedit in libris naturalibus nimis occupari... Illas scholasticas scientias secure possumus audire quae praeparant auditum ad scientias pietatis, sicut grammaticam, dialecticam et rhetoricam. Tales libros gentilium possumus audire, ex quibus aliquem fructum valeamus eligere... alioquin illa penitus respuere debemus. Pitra, J. B. *Analecta novissima,* Tusculum, 1888, t. II, p. 368, 370. Voir tout le *Sermo XVI, ad scholares,* p. 365.

[1] Quando tales veniunt ad theologiam, vix possunt separari a scientia sua, sicut patet in quibusdam qui ab Aristotele non possunt in theologia separari, ponentes ibi auricalcum pro auro, scilicet philosophicas quaestiones et opiniones. — Sunt aliqui qui bene linguam spiritualem didicerunt, id est theologiam, sed tamen in ea barbarizant, eam per philosophiam corrumpentes; qui enim metaphysicam didicit semper vult in sacra scriptura metaphysice procedere. Similiter qui geometriam didicit semper loquitur de punctis et lineis in theologia. Tales induunt regem vestibus sordidis et laceratis; item spargunt pulverem in lucem et inde nascuntur cyniphes. Hauréau, *Notices et extraits de quelques manuscrits latins,* t. VI, p. 234, 251.

[2] On peut voir, passim, dans la littérature citée à la page XLIV, note, les données éparses relatives au développement des écoles d'arts libéraux chez les Dominicains.

Le cinquième Général de l'Ordre, Humbert de Romans, déclare qu'il faut lâcher la bride à ceux qui peuvent réussir dans l'étude des sciences profanes [1]. L'accélération dans le mouvement devint même telle que les Chapitres généraux, dans la seconde moitié du siècle, durent chercher à la modérer [2].

Cet entraînement vers les sciences séculières d'une partie de la population de l'Ordre, la plus apte à la vie intellectuelle et au progrès, ne dut pas s'opérer sans résistance. Les hommes qui avaient subi la formation primitive, voués à l'apostolat plus qu'à la science, et enclins à l'ascétisme plus qu'à l'étude, ne virent pas sans appréhension cette invasion d'études jusqu'alors considérées comme étrangères aux hommes de religion et même aux prêtres séculiers. Non seulement les critiques amères vinrent du dehors [3], mais encore au sein de l'Ordre il y eut une opposition dont on peut retrouver les traces manifestes. Le curieux livre intitulé *Vitae Fratrum* et publié en 1266, qui représente dans une bonne partie de ses éléments les tendances ascétiques dominicaines, ne manque pas de signaler, pour les condamner, quelques exemples

[1] Laxandae sunt habenae circa studium hujusmodi. HUMBERTUS DE ROMANIS, *Opera de vita regulari*, ed. J. BERTHIER, I, p. 435.

[2] *Acta Capitulorum generalium*, ed. REICHERT, I, Chapitre de 1271 : Monemus studentes quod studio philosophie minus intendant, et in studio theologie se exerceant diligenter (p. 159) ; Chap. de 1278 : Nec propter studium arcium fratres a studio theologie retrahantur (p. 197) ; 1280 : Monemus quod lectores et magistri et fratres alii questionibus theologicis et moralibus pocius quam philosophicis et curiosis intendant (p. 209).

[3] Touchant la condamnation de Paris, en 1241, MATHIEU PARIS écrit : Incipiebant magistri theologiae, praecipue tamen praecipui Praedicatorum et Minorum lectores disputare et disserere subtilius et celsius quam decuit aut expedivit. *Chronica Majora*, éd. H. R. LUARD, London, 1877 (Rerum Britannicarum Medii Ævi Scriptores), t. IV, p. 280. En 1256, Guillaume de Saint-Amour vise ainsi les Dominicains dans son *De periculis novissimorum temporum :* Veri apostoli non intendunt nec innituntur rationibus logicis aut philosophicis. Illi ergo praedicatores, qui hujusmodi rationibus innituntur, non sunt veri apostoli, sed pseudoapostoli. Reuter, *Geschichte der religiösen Aufklärung*, II, p. 338. Vers le même temps, le franciscain joachimite, auteur de l'*Interpretatio praeclara Abbatis Joachim in Hieremiam Prophetam,* Venetiis, 1525, écrit (f. 24[b]) : Caveat sibi postremus ordo (Minorum) ne persequatur ab alio (Predicatorum) et occurrant sibi cum exercitu magistrorum confidentium in armis disputationum Aristotelis.

de religieux qui se laissaient aller à un culte désordonné de la philosophie [1], et d'opposer les exercices pieux des premiers Frères à l'amour de l'étude des contemporains [2]. Vincent de Bauvais dont la laborieuse activité avait constitué, avec son triple *Speculum* [3], une bibliothèque des sciences profanes, s'excuse d'avoir puisé dans les livres de Sciences naturelles et la Métaphysique d'Aristote, en rejetant une partie de la responsabilité sur ses confrères qui avaient fourni ces documents [4]. Albert le Grand, le fauteur principal de cette marche rapide à travers les sciences profanes, avait dû sentir mieux que personne ce sentiment de résistance. Il racontait à son élève, le bon Thomas de Cantimpré, qui semble n'avoir pas vu la malicieuse allusion de son maître, qu'étant à Paris, le diable lui apparut sous l'extérieur d'un Frère, pour le dissuader de se livrer à l'étude [5]. Cela se passait sans doute entre 1245 et 1248, au temps de l'enseignement d'Albert à l'Université de Paris, lors du commencement de la publication de son encyclopédie scientifique [6]. Plus tard, il déclare, par respect de la vérité, prendre la défense des livres d'astronomie contre

[1] *Vitae Fratrum,* ed. B. REICHERT (Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica, t. I), Lovanii, 1896, p. 208. On peut trouver, d'ailleurs, dans le même livre, qui est une véritable mosaïque, des morceaux d'inspiration contraire, p. 112.

[2] Non statim currebant ad quaternos volvendos... Post matutinas autem pauci currebant ad libros, l. c., p. 149.

[3] Sur les diverses éditions de Vincent de Beauvais, voy. A. VOGEL, *Vincenz von Beauvais,* Freiburg, 1843, p. 9 et suiv.

[4] Ego autem in hoc opere vereor quorumdam legentium animos refragari, quod nonnullos Aristotelis flosculos, precipueque ex libris ejusdem physicis et metaphysicis, quos nequaquam ego excerpseram, sed a quibusdam fratribus excerpta susceperam... quod per diversa capitula inserui. Prolog., cap. 10. Il s'excuse pareillement pour avoir traité les questions de médecine : Super omnia mihi confiteor displicere, non quod illa quidem in se bona non sint taliumque studiosis utilia, sed quia professionem meam non decuit huiuscemodi rebus investigandis ac describendis tam diligenter insistere. Prolog. cap. 18, ad finem.

[5] Albertus Theologus, frater ordinis Praedicatorum narravit mihi, quod Parisiis illi daemon in specie cujusdam fratris apparuit, ut eum a studio revocaret. TH. CANTIPRATANUS, *Bonum universale de Apibus,* Duaci, 1627, lib. II, cap. LVII, n. 34, p. 563.

[6] *Revue Thomiste,* t. V, p. 95.

leurs détracteurs, bien que ceux-ci soient de ses amis [1]. Enfin, peut-être au plus fort de la résistance, il laissa échapper un mot, lui d'ordinaire si serein et impersonnel, qui témoigne de son impatience en présence d'une opposition tenace et peu éclairée. « Il y a, dit-il, des gens qui ne savent rien, et qui veulent de toutes façons combattre l'usage de la philosophie, surtout chez les Prêcheurs où personne ne leur résiste, sorte d'animaux stupides qui blasphèment ce qu'ils ne connaissent pas » [2].

Malgré cette résistance qui consistait plutôt en une sorte de passivité de la part d'une partie de la population de l'Ordre, le mouvement scolaire créé par les Frères Prêcheurs aboutit rapidement à ses conséquences logiques : il s'étendit à l'ensemble des sciences profanes aussi bien que des sciences sacrées. Deux hommes doués d'une rare puissance d'assimilation et qui eurent la claire vision du problème intellectuel de leur temps, constituèrent en philosophie et en théologie la direction la plus vigoureuse et la plus stable qu'ait connue le moyen âge latin. Albert le Grand, et Thomas d'Aquin son disciple et continuateur, fondèrent leur œuvre dans l'espace d'une trentaine d'années (1245-1274), et elle fut assez puissante pour révolutionner leur temps et traverser les siècles [3].

L'œuvre scientifique d'Albert le Grand se rattache directement au fait de l'introduction des principaux traités d'Aristote dans le

[1] Licet accusatores eorum amici nostri sint, veritatem tamen oportet, sicut inquit Philosophus, omnino honorare. *Speculum Astronomiae, seu de libris licitis et illicitis*, cap. XVI.

[2] Quidam qui nesciunt, omnibus modis, volunt impugnare usum philosophiae, et maxime in Praedicatoribus, ubi nullus eis resistit, tanquam bruta animalia blasphemantes in iis quae ignorant. *In Epistolas B. Dionysii Areopagitae*, Epist. VIII, n. 2. On pourrait aussi entendre ce texte en disant qu'il s'agit des prédicateurs et non des Prêcheurs ; ou s'il est question des Prêcheurs, Albert parle d'une résistance venue du dehors et qui s'exerce contre eux, et à l'égard de laquelle ils ne réagissent pas ; mais le sens du texte serait moins obvie.

[3] On doit placer vers 1245 le commencement de la publication des grands travaux d'Albert (*Revue Thomiste*, t. V, p. 95). D'autre part, après la mort de saint Thomas (1274), l'activité d'Albert était, à peu de choses près, achevée, puisque trois ans avant sa mort (1280), sa vie intellectuelle fut presque éteinte.

milieu latin et à celui de leur prohibition. D'une part, l'encyclopédie scientifique du Stagirite offrait à qui voulait la moissonner un champ d'une fécondité et d'une richesse près desquelles le savoir philosophique du siècle précédent était bien maigre et bien incomplet; d'autre part, les prohibitions ecclésiastiques avaient jeté sur les écrits du Philosophe une défaveur qui devait ralentir, sinon compromettre l'exploitation de cet énorme capital intellectuel dans le monde lettré d'alors. Grégoire IX avait sans doute ouvert la voie à une solution du problème en songeant à une correction d'Aristote; mais le procédé préconisé n'étant pas praticable, il n'eut pas de suite, ainsi que nous l'avons déjà dit. Un esprit cependant se trouva qui, doué d'une vaste compréhension et d'un savoir positif étonnant pour son temps, entrevit la véritable solution à donner au problème de l'introduction et de la vulgarisation d'Aristote dans la société chrétienne. Albert de Cologne, comme son siècle appela Albert le Grand, conçut et exécuta le projet de refaire Aristote à l'usage des Latins [1]. Bien plus, car son entreprise fut plus vaste encore, il songea à incorporer, dans le travail scientifique dont Aristote fournissait la principale mise de fonds, tout ce que l'antiquité, les maîtres arabes et son expérience personnelle pouvaient lui offrir d'éléments utiles à son dessein [2]. Il arriva ainsi à la conception d'un travail qui mettrait à la portée des hommes d'étude la totalité des résultats scientifiques, tels que l'esprit humain les avait élaborés jusqu'à lui [3].

[1] Nostra intentio est omnes dictas partes (physicam, metaphysicam et mathematicam) facere Latinis intelligibiles. *Physic.*, lib. I, tr. 1, cap. 1.

[2] *Alberti Magni Opera*, ed. P. Jammy, Lugduni, 1651, 21 vol. in-fol.; *Opera omnia*, ed. A. Borgnet, Parisiis, 1890, in-4°, en cours de publication : 34 volumes ont paru. De nombreux et importants écrits d'Albert sont encore inédits. Les anciens catalogues de ses œuvres sont ceux de Bernard Guidonis (Denifle, *Archiv f. Litteratur-u. Kirchengesch.*, II, 236), de Henri de Hervordia (*Liber de rebus memorabilibus*, ed. Potthast, Gottingae, 1859, p. 202), de la vie anonyme écrite au XIV[me] siècle et publiée par les Bollandistes (*Catalogus codicum hagiographicorum bibl. Bruxellensis,* Pars I, Bruxellis, t. II, p. 104). Le catalogue de Quétif-Echard est confectionné d'après ceux de Laurent Pignon et Louis de Valladolid (*Script. Ord. Praed.*, I, p. 169). Voy. surtout M. Weiss, *Primordia novaebibliographiae B. Alberti Magni,* Parisiis, 1898.

[3] Quétif-Echard, *Scriptores Ord. Praed.*, I, p. 162-83; J.-Ch. Jourdain,

Albert ne cessa d'accroître l'ensemble de son travail par l'adjonction de traités supplémentaires au fur et à mesure qu'il entra en possession de nouvelles richesses littéraires; et il semble qu'il n'ait jamais négligé de tenir, en quelque façon, son encyclopédie à jour, en suivant le progrès du siècle.

La méthode employée par Albert dans l'élaboration de son œuvre philosophico-scientifique présentait des avantages et des

Recherches critiques, p. 300-358; J. SIGHART, *Albertus Magnus, sein Leben und seine Wissenschaft,* Regensburg, 1857; traduction française, Paris, 1862; [N. THOEMES], *Albertus Magnus in Geschichte und Sage,* Köln, 1880; A. GLORIA, *Quot annos et in quibus Italiae urbibus Albertus Magnus moratus sit?* (Atti dell' Istituto Veneto, 1879-80, p. 5); A. VAN WEDDINGEN, *Albert le Grand, le maître de saint Thomas d'Aquin, d'après les plus récents travaux critiques,* Paris-Bruxelles, [1881]; O. D'ASSAILLY, *Albert le Grand, l'ancien monde devant le nouveau,* Paris, 1870; G. VON HERTLING, *Albertus Magnus, Beiträge zu seiner Würdigung,* Köln, 1881; J. BACH, *Des Albertus Magnus Verhältniss zu der Erkenntnisslehre der Griechen, Lateiner, Araber und Juden,* Wien, 1881; M. JOEL, *Verhältniss Albert des Grossen zu Moses Maimonides,* Breslau, 1863; B. HANEBERG, *Zur Erkenntnisslehre von Ibn Sina und Albertus Magnus* (Abhandlungen Bayer-Akad. Wissensch. München, 1866-68, XI, 1, p. 189-268); H. DE BLAINVILLE, *Histoire des sciences de l'organisation et de leurs progrès,* Paris, 1845, t. II, p. 1-95; F. A. POUCHET, *Histoire des sciences naturelles au moyen âge, ou Albert le Grand et son époque considérés comme point de départ de l'école expérimentale,* Paris, 1853; L. CHOULANT, *Albertus Magnus in seiner Bedeutung für die Naturwissenschaften, historisch und bibliographisch dargestellt* (Janus, Zeitschrift für Geschichte und Literatur der Medicin, 1846, p. 127-160, 687-90); BORMANS, *Mémoire sur les livres d'histoire naturelle d'Albert le Grand* (Bulletin de l'Académie roy. de Belgique, XIX, 1852); F. X. PFEIFER, *Harmonische Beziehungen zwischen Scholastik und moderner Naturwissenschaft mit spezieller Rücksicht auf Albertus Magnus und Thomas von Aquino,* Augsburg, 1881; E. MEYER, *Albertus Magnus, ein Beitrag zur Geschichte der Botanik im XIII Jahrhundert* (Linnäa, X (1836), p. 641-741, XI (1837), p. 545; J. MEYER-C. JESSEN, *Alberti Magni de Vegetabilibus libri septem,* Berolini, 1867; S. FELLNER, *Albertus Magnus als Botaniker,* Wien, 1881; BUHLE, *De fontibus unde Albertus Magnus libris XXVI animalium materiam hauserit* (Commentationes Societatis regiae scientiarum Gottingensis, vol. XII (1793-4), p. 94-115; M. GLOSSNER. *Das objective Princip der aristotelisch-scholastischen Philosophie, besonders Albrecht des Grossen Lehre vom objectiven Ursprung, verglichen mit dem subjectiven Princip der Neueren Philosophie,* Regensburg, 1880; W. FEILER, *Die Moral des Albertus Magnus,* Leipzig-Reudnitz, 1891. Voyez aussi ce qui concerne Albert dans les histoires générales de *Hauréau, Stöckl, Prantl* et K. WERNER, *Der Heilige Thomas von Aquino,* Regensburg, 1858, t. I, p. 82-95.

inconvénients. Le dessein d'Albert avait été sans doute, ainsi qu'il le déclare au début de ses Physiques, de rendre possible l'intelligence d'Aristote, mais il était aussi de le rectifier pour entrer dans la pensée de l'Eglise et d'utiliser les matériaux abondants provenus de sources diverses, afin d'établir un inventaire de la science de son temps. Pour atteindre ce résultat, il n'entreprit point un commentaire du texte même d'Aristote, mais il organisa un plan général emprunté à ce dernier qu'il remplit surabondamment en y incorporant les matériaux d'Aristote et de ses commentateurs, ainsi que ses propres observations [1]. Ce fut cette facilité d'entendre Aristote et d'avoir sous la main toute la science antique qui fit la fortune extraordinaire de l'œuvre d'Albert le Grand.

Cette méthode, excellente au point de vue de la vulgarisation, et ce point de vue devait dominer tous les autres au moment de l'introduction de tant de travaux hétéroclites venus du dehors, cette méthode avait le grave inconvénient de ne pas serrer de très près le texte d'Aristote. Quand l'intelligence et le crédit du Philosophe furent assurés, la préoccupation de certains esprits dégagea le sort du maître de celui de ses divers commentateurs, et la question plus restreinte et plus précise fut de savoir qu'elle avait été au juste la pensée d'Aristote sur les divers problèmes de la science et de la philosophie : le rôle de la critique se substituait à celui de la vulgarisation. Ce furent les tentatives du groupe averroïste, dont l'activité se manifeste après 1250, qui posa d'urgence le problème de la critique textuelle par ses prétentions arrêtées d'entendre Aristote à la façon d'Averroès.

Thomas d'Aquin, le disciple d'Albert, reprit alors, sur un nouveau plan, l'œuvre de son maître. L'Eglise romaine, qui voyait toujours se poser cet inévitable problème de la propagation des écrits d'Aristote, ne fut pas étrangère à l'entreprise. Si elle n'en conçut pas la première le projet, elle l'encouragea hautement. Ce ne

[1] Jourdain, *Recherches critiques,* p. 303 et suiv. G. von Hertling, *Albertus Magnus,* p. 35 et suiv. ; K. Zell, *Albertus Magnus als Erklärer des Aristoteles,* Der Katholik, t. LXIX, p. 166-78.

saurait être, en effet, par une circonstance fortuite que Guillaume de Moerbeke, le nouveau traducteur d'Aristote, et Thomas d'Aquin, le nouveau commentateur, se trouvent simultanément à la cour pontificale, au moment de l'exécution de leur double travail. Urbain IV, qui les avait réunis au temps même où il renouvelait l'ancienne interdiction d'enseigner les livres du Stagirite (1263), leur avait manifestement commis cette œuvre [1]. Neuf ans plus tôt, sous l'influence des mêmes préoccupations, Alexandre IV avait utilisé à sa cour les services d'Albert le Grand et lui avait demandé d'écrire son traité *De Unitate intellectus contra Averroem* [2]. Il fallait maintenant frapper un coup plus décisif, en reprenant le problème fondamental d'une interprétation critique d'Aristote, d'une correction de ses erreurs et de celles de son commentateur arabe. C'est ce que tenta Thomas d'Aquin avec la collaboration philologique de Guillaume de Moerbeke.

Une double condition, ainsi qu'il est aisé de le voir, commandait le problème abordé : s'assurer d'une traduction exacte d'Aristote et en faire une exégèse critique et littérale.

Pour résoudre la première difficulté, Thomas fit entreprendre de nouvelles versions d'Aristote ou reviser les anciennes par son confrère Guillaume de Moerbeke, un dominicain flamand incorporé à la province de Grèce, devenu plus tard archevêque de Corinthe (1278 † 1286) [3], et qui lui prêta, incontestablement, le

[1] C'est ce qu'a justement observé N. THOEMES, *Commentatio literaria et critica de Sancti Thomae Aquinatis operibus*. Berolini, 1875, p. 29. On pourrait ajouter d'autres données historiques qui confirment ce fait.

[2] Albertus Magnus, *Summa Theologica,* Pars II, quaest. 77, memb. 3; Thomas Cantipratanus, *Bonum universale de Apibus*, lib. II, cap. x, 23.

[3] Quétif-Echard, *Script. Ord. Praed.*, I, 388, II, 818; B. DE RUBEIS, *De gestis, et scriptis, ac doctrina Sancti Thomae Aquinatis, dissertationes criticae et apologeticae,* Venetiis, 1750, Dissert. XXIII, cap. II, p. 237. Les dissertations de Rubeis ont été rééditées au tome premier de l'édition romaine des Œuvres de S. Thomas, Romae, 1882 ; *Histoire littéraire de la France,* t. XI, p. 143-150 ; Jourdain, *Recherches critiques*, p. 67-75 ; M. de Wulf, *Histoire de la philosophie scolastique dans les Pays-Bas et la principauté de Liège jusqu'à la Révolution française,* p. 279 ; O. BARDENHEWER, *Die pseudo-aristotelische Schrift Ueber das reine Gute bekannt unter dem Namen Liber de Causis,* Freiburg i. B., 1882, p. 271-72. Ces auteurs n'ont pas utilisé les deux textes les plus anciens touchant

secours de ses connaissances d'hellénisant au cours de la composition de ses commentaires [1].

Quant au second point du problème, Thomas d'Aquin, pour le résoudre, substitua à la méthode extensive et par paraphrase

l'étendue de l'œuvre entreprise par G. de Moerbeke et le fait de l'intervention de Thomas d'Aquin. Nous les transcrivons ici. Roger Bacon écrit en 1272 : Willielmus Flemingus... omnes translationes factas promisit immutare et novas cudere varias. Sed eas vidimus et scimus esse omnino erroneas et vitandas. (*Opera hactenus inedita,* p. 472). Et Bernard Guidonis : Fr. Wilhelmus Brabantinus, Corinthiensis, transtulit omnes libros naturalis et moralis philosophie de greco in latinum ad instantiam fratris Thome. Item transtulit libros Procli et quedam alia. (Denifle, *Archiv,* II, 226-27). Les accusations de Roger Bacon contre les traductions de Guillaume de Moerbeke, (l. c.) ne sont, comme beaucoup d'autres, qu'un dénigrement systématique. « Nous croyons que tous les jugements de Roger Bacon sur les travaux de son temps ont besoin d'être contrôlés. Nos recherches personnelles nous ont démontré qu'ils étaient entièrement injustes, au moins par leur exagération, en ce qui regarde les versions d'Aristote et des autres auteurs anciens... Ces traductions sont sans élégance, mais elles rendent le texte littéralement et avec une exactitude scrupuleuse. » A. VACANT, *La Controverse et le Contemporain,* année 1888, p. 456. Voy. aussi, A. VACANT, *Les versions latines de la morale à Nicomaque antérieures au XVIme siècle,* Amiens, 1885. « Elles (ces versions) m'ont toujours semblé plus fidèles que certaines traductions modernes d'Aristote écrites dans un français irréprochable ; en tous cas, elles sont amplement suffisantes pour l'intelligence philosophique de ces vénérables documents de la sagesse antique », H. LECOULTRE, *Essai sur la Psychologie des actions humaines d'après les systèmes d'Aristote et de saint Thomas d'Aquin,* Lausanne, 1883, p. 20. — On a discuté beaucoup depuis le XVIIme siècle pour savoir si saint Thomas connaissait le grec. Nous croyons que de part et d'autre, on n'a pas tenu compte d'une donnée historique essentielle, à savoir que Thomas d'Aquin a composé la presque totalité de ses commentaires à la cour romaine en compagnie de Guillaume de Moerbeke dont il a certainement utilisé les connaissances hellénistes. Sur ce sujet voy. : B. de Rubeis, *De gestis, et scriptis, ac doctrina Sancti Thomae Aquinatis,* Dissert. xxx, cap. iv, p. 306 ; F. PALERMO, *San Tommaso, Aristotile e Dante, ovvero della prima Filosofia italiana,* Firenze, 1869, p. 17 ; S. Talamo, *L'Aristotelismo della scolastica nella storia della filosofia,* p. 277-283 ; L. SCHÜTZ, *Der hl. Thomas von Aquin und sein Verständniss des Griechischen,* Philosophisches Jahrbuch, VIII (1895), p. 271-283 ; E. ROLFES, *Bemerkungen zu dem Aufsatze von Prof. Dr L. Schütz : « Der hl. Thomas v. Aquin und sein Verständniss des Griechischen »* Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie, X (1896), p. 408-414.

[1] E. ROLFES, *Die Textauslegung des Aristoteles bei Thomas von Aquin und bei den Neueren,* Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie, IX, (1895), p. 3.

d'Albert le Grand, une interprétation critique et littérale. On a rapproché avec raison le procédé d'Albert de celui d'Avicenne et la méthode de Thomas de celle d'Averroès [1]. L'observation est fondée, bien que, en ce qui concerne ces deux derniers, Thomas ait une exposition plus méthodique qu'Averroès, parce qu'elle est plus littérale et plus homogène. Thomas, il est vrai, n'a pas commenté intégralement Aristote, mais tous les traités importants ont été soigneusement interprétés par lui [2], et il fut, au XIIIme siècle, le créateur de l'exégèse littérale, méthode qu'il transporta aussi dans l'étude des textes scripturaires [3].

Nous ne touchons pas ici à la question de savoir quelle autorité Albert le Grand et Thomas accordèrent à Aristote, et par suite quelle liberté ils prirent à l'égard de ses théories, nous y reviendrons plus avant, en comparant la position respective du péripatétisme d'Albert et de Thomas et de celui des Averroïstes. Ce qu'il importe de signaler présentement, c'est la conséquence que l'étude approfondie des œuvres du Stagirite eut pour la théologie de ses deux grands commentateurs latins. Car la révolution que ces deux maîtres accomplissaient en introduisant Aristote dans l'Eglise n'était que le prélude de celle, plus profonde encore, qu'ils allaient opérer dans la science sacrée.

La théologie du commencement du XIIIme siècle, et celle même qui fut contemporaine d'Albert et de Thomas, en tant

[1] Renan, *Averroès,* p. 236. Albert se rendit si bien compte de l'utilité d'une méthode littérale, qu'il interpréta de cette façon, à la fin de sa vie, les Ethiques et les Politiques, sur lesquels il avait déjà écrit. Denifle, *Archiv,* II, p. 236; Jourdain, *Recherches critiques,* p. 354.

[2] B. de Rubeis, *De gestis et scriptis,* Dissert. XXIII, cap. I et III ; CH. JOURDAIN, *La philosophie de saint Thomas d'Aquin,* Paris, 1858, p. 81 ; K. Werner, *Der heilige Thomas von Aquino,* I, p. 406-488.

[3] Cette nouveauté dans la méthode d'exposition a été spécialement signalée par Ptolémée de Lucques, un disciple de Thomas d'Aquin : Isto tempore (Urbani IV, 1261-64) frater Thomas, tenens studium Romae, quasi totam philosophiam Aristotelis sive naturalem sive moralem composuit, et in scriptum sive commentum redegit, sed praecipue Ethicam et Metaphysicam, *quodam singulari et novo modo tradendi.* Hist. Eccles., lib. XXII, c. XXIV, apud MURATORI, *Rerum Italicarum Scriptores,* Mediolani, 1723-51, t. XI, 1153. Voyez aussi les paroles de Guillaume de Tocco, p. LXI note 1.

qu'elle demeura en dehors de leur action, est, ainsi que nous l'avons dit déjà, une théologie augustinienne [1]. Chez Augustin, le dogme est mis en contact avec les théories platoniciennes, telles qu'elles circulaient de son temps [2]. Or, il y avait dans les théories du chef de l'Académie une force et une faiblesse. Très hautes et très lumineuses dans le domaine de la théodicée et de la psychologie, ses idées étaient plus rares et plus vacillantes dans le domaine des sciences naturelles et positives. Elles manquaient d'une base scientifique solide. La théologie augustinienne étant empreinte de Platonisme, elle en partageait les avantages et les inconvénients. Les avantages se faisaient sentir dans les hautes spéculations, sur Dieu et sur l'homme. Les inconvénients étaient dans la méthode peu didactique, visant à la spéculation idéale en négligeant les données expérimentales de la science, et utilisant la raison et la foi sans définir suffisamment leur domaine. Ils étaient aussi dans l'emploi de théories philosophiques discutables et le manque d'organisation du dogme en un corps systématique [3]. La philosophie et la théologie d'Augustin devaient dominer

[1] F. Ehrle, *Der Augustinismus und der Aristotelismus in der Scholastik gegen Ende des 13 Jahrhunderts*, Archiv f. Lit.- u. Kirchengeschichte, V, p. 603 et suiv.; K. Werner, *Der Augustinismus des Späteren Mittelalters*, Wien, 1883, p. 1 et suiv.; K. Werner, *Der Entwickelungsgang der mittelalterlichen Psychologie von Alcuin bis Albertus Magnus*, Wien, 1876, p. 43.

[2] L. Grandgeorge, *Saint Augustin et le Néo-Platonisme*, Paris, 1896, p. 2 et suiv.

[3] Voyez spécialement sur les questions de la prédestination et de la grâce, la partie cependant la plus systématique de l'œuvre d'Augustin : O. Rottmanner, *Der Augustinismus*, München, 1892, p. 29. — Nec Galenus, nec Augustinus sciverunt bene naturas rerum. Albertus Magnus, *Physic.*, lib. IV, tr. III, c. IV. — Scias quod non perficitur homo in philosophia, nisi ex scientia duarum philosophiarum, Aristotelis et Platonis. Albertus M., *Metaph.*, lib. I, tr. V, c. XV. — Augustinus, qui doctrinis Platonicorum imbutus fuerat, si qua invenit fidei accommoda in eorum dictis, assumpsit, quae vero invenit fidei nostrae adversa, in melius commutavit. S. Thomas, *Summa Theologica*, I Pars, quaest. 84, a. 5. — In multis quae ad philosophiam pertinent Augustinus, utitur opinionibus Platonis, non asserendo, sed recitando. S. Thomas, *Sum. Theol.*, I Pars, quaest. 77, a. 5. — Expositores sacrae Scripturae in hoc diversificati sunt, secundum quod diversorum Philosophorum sectatores fuerunt, a quibus in philosophicis eruditi sunt. Basilius enim et Augustinus et plures sanctorum sequuntur in philosophicis, quae ad fidem non spectant, opiniones Platonis... Dionysius

l'histoire de la pensée médiévale jusqu'au temps d'Albert le Grand et de Thomas d'Aquin. Ceux-ci, par leur étude comparée de la philosophie d'Aristote et de Platon, n'eurent pas de peine à discerner la supériorité relative des deux maîtres. Ils jugèrent la méthode scientifique d'Aristote comme devant s'imposer. Ils maintinrent en outre son autorité dans le domaine des sciences naturelles et morales, et donnèrent une place complémentaire à Platon dans quelques-unes des spéculations sur Dieu et sur l'âme. C'est avec cette méthode et sur cette base philosophique qu'ils réorganisèrent le dogme augustinien pour lui assurer des assises plus fermes et une ordonnance plus systématique [1].

La transformation théologique commencée par Albert, mais achevée et fixée surtout par Thomas d'Aquin, constituait une véritable révolution dans le domaine de la philosophie et de la théologie. Malgré les nombreuses et puissantes résistances qu'elle avait à vaincre, elle aboutit, grâce à son incontestable supériorité, à un énorme succès. Pour en juger, contentons-nous ici d'entendre les jugements de quelques contemporains, peu portés en général à l'admiration des hommes de leur temps, et pris, pour la plupart, dans les rangs des adversaires d'Albert et de Thomas.

Les écrits scientifiques et philosophiques d'Albert le Grand avaient, vers 1245, ouvert la voie nouvelle, et les mérites de l'œuvre ainsi que les circonstances qui présidaient à son apparition, lui assurèrent rapidement une place exceptionnelle dans le monde des écoles et dans l'enseignement des maîtres. Roger Bacon, profondément mortifié par la vue de la réputation exorbitante d'Albert le Grand, nous a laissé inconsciemment au milieu de ses dénigrements et de ses diatribes contre le célèbre maître, des témoignages significatifs et qui équivalent au meilleur des panégyriques. En 1267, Bacon écrit, en visant Albert : « La foule des hommes d'étude, des gens réputés auprès de beaucoup pour très savants et un très grand nombre de personnes judicieuses estiment, bien

autem fere ubique sequitur Aristotelem. S. Thomas, *In Sentent.*, lib. II, Dist. XIV, quaest. I, a. 2.

[1] K. Werner, *Der heilige Thomas von Aquino*, I, p. 516-527, 822-845.

qu'elles se trompent en cela, que les Latins sont déjà en possession de la philosophie, qu'elle est complète et écrite dans leur langue. Elle a été, en effet, composée de mon temps et publiée à Paris. On cite son auteur comme autorité, car de même que dans les écoles on allègue Aristote, Avicenne et Averroès, ainsi fait-on avec lui. Et cet homme vit encore, et il a eu, de son vivant, une autorité qu'aucun homme n'eut jamais en matière de doctrine; car le Christ même n'est pas arrivé jusque-là, lui qui fut rejeté ainsi que sa doctrine » [1]. Bacon est vraiment obsédé par cette réputation colossale d'Albert et cette influence qui a envahi le monde des écoles. Parle-t-il des sages les plus fameux parmi les chrétiens? L'un est Albert, de l'Ordre des Prêcheurs [2]. Après l'avoir dénigré, il le loue cependant et le met au-dessus de tout le reste des gens d'étude, car c'est un grand travailleur, qui a vu une infinité de choses, n'a pas reculé devant les dépenses et a recueilli une ample moisson dans l'immensité des faits [3]. Mais ce à quoi Bacon ne semble pouvoir se résigner, c'est à cette sorte de dictature d'Albert dans le monde savant des écoles. « Il a, dit-il, composé ses livres par mode authentique, et c'est pourquoi tout le vulgaire insensé le cite à Paris comme Aristote, Avicenne, Averroès et les autres qui ont rang d'auteurs » [4]. Parlant ailleurs d'Albert et d'Alexandre

[1] Jam aestimatur a vulgo studentium, et a multis qui valde sapientes aestimantur, et a multis viris bonis, licet sint decepti, quod philosophia jam data sit Latinis, et composita in lingua latina, et est facta in tempore meo et vulgata Parisius, et pro auctore allegatur compositor ejus. Nam sicut Aristoteles, Avicenna, et Averroës allegantur in scholis, sic et ipse : et adhuc vivit, et habuit in vita sua auctoritatem, quod nunquam homo habuit in doctrina. Nam Christus non pervenit ad hoc, cum et Ipse reprobatus fuerit cum sua doctrina in vita sua. Fr. Rogeri Bacon, *Opera quaedam hactenus inedita,* ed. J. S. Brewer, London, 1859, p. 30.

[2] Sapientes famosiores inter Christianos, quorum unus est frater Albertus, de ordine Praedicatorum (l. c., p. 14).

[3] Vere laudo eum plus quam omnes de vulgo studentium, quia homo studiosissimus est, et vidit infinita, et habuit expensum ; et ideo multa potuit colligere in pelago actorum infinito (l. c., p. 327).

[4] Iste per modum authenticum scripsit libros suos, et ideo totum vulgus insanum allegat eum Parisius, sicut Aristotelem, aut Avicennam, aut Averroëm et alios auctores (l. c., p. 31).

de Hales pour lequel il ne professe aucune estime, il dit encore : « Le vulgaire croit que ces deux hommes ont su toute chose, et il s'attache à eux comme à des anges, car on les allègue dans les disputes et les leçons comme des auteurs. Mais c'est surtout celui qui vit encore (Albert) qui a le nom de docteur à Paris, et qu'on allègue comme auteur dans les études » [1].

Ce privilège qu'ont eu Albert et Thomas d'être allégués dans les écoles est un des signes qui marque le mieux l'estime et le degré d'influence qu'ils avaient acquis dans le monde scolaire, et Bacon ne s'y est pas trompé en insistant sur ce fait. Etre allégué comme auteur, c'était voir citer ses opinions et sous son propre nom, ce qui ne se faisait que pour les autorités anciennes. Au XIIIme siècle, en effet, on ne cite jamais un contemporain lors même, ce qui est un cas très ordinaire, qu'on réfute ses théories. Albert et Thomas ne se sont jamais départis de cet usage, même à l'égard l'un de l'autre, ce qui peut paraître étonnant au premier abord, lorsque l'on ignore cette sorte de convention qu'on pourrait nommer la loi du silence. Par contre, leurs contemporains en les alléguant, comme le dit Bacon, témoignent quelle place exceptionnelle leur avait été assignée.

Nous trouvons, en effet, la corroboration de cette donnée chez Siger de Brabant lui-même. Le célèbre chef de l'averroïsme parisien, au risque de se placer parmi ce *vulgus insanum* dont parle Bacon, allègue Albert et Thomas, et eux seuls. Bien plus, il le fait en des termes qui, chez un adversaire, ont une singulière portée. Non seulement il les nomme, mais il les qualifie les deux sommités en philosophie : *Praecipui viri in philosophia Albertus et Thomas* [2]. C'était la formule même adoptée déjà par Albert pour parler de Platon et d'Aristote : *Praecipuos viros in philosophia sicut fuit Aristoteles et Plato* [3].

[1] Vulgus credit quod [Albertus et Alexander] omnia sciverunt, et eis adhaeret sicut angelis. Nam illi allegantur in disputationibus et lectionibus sicut auctores. Et maxime ille [Albertus] qui vivit habet nomen doctoris Parisius et allegatur in studio sicut auctor (l. c., p. 327).

[2] *De anima intellectiva,* Appendices, p. 94, l. 25.

[3] *De natura locorum,* tract. 1, cap. 1.

L'action exercée plus spécialement par Albert dans le domaine de la philosophie et des sciences, le fut par Thomas dans la philosophie proprement dite et la théologie. Nous avons qualifié de révolution la transformation profonde opérée par ces deux maîtres sur la pensée médiévale, et le mot n'est qu'exact en tant qu'il exprime un prompt et vigoureux progrès. Le fait était si visible pour les contemporains, que le disciple et historien de Thomas d'Aquin a appuyé avec une surprenante insistance sur ce que l'œuvre de son maître avait d'universellement nouveau : nouveauté de méthode, nouveauté de doctrine, nouveauté de questions et de doutes, nouveauté de raisons et d'arguments, nouveauté que l'apparition de Thomas lui-même en ce monde [1].

C'est encore une pensée semblable qui inspire l'éloge pompeux que le recteur de l'Université de Paris et la faculté des arts prononcent, sur la tombe à peine fermée de leur ancien collègue, pour demander au Chapitre général des Frères Prêcheurs le corps du grand Docteur et ses derniers écrits philosophiques. Pour eux, il est le soleil qui éclairait le monde et l'Eglise, donné par un privilège spécial de Dieu, car suivant une parole des anciens philosophes, celle même qu'on avait appliquée à Aristote, la nature semblait l'avoir produit pour dévoiler ses secrets [2].

Enfin, sur le terrain spécial de la théologie et dans le camp

[1] Erat enim *novos* in sua lectione movens articulos, *novum* modum et clarum determinandi inveniens et *novas* reducens in determinationibus rationes, ut nemo, qui ipsum audisset *nova* docere et *novis* rationibus dubia definire, dubitaret, quod eum Deus *novi* luminis radiis illustraret, qui statim tam certi coepisset [esse] judicii, ut non dubitaret, *novas* opiniones docere et scribere, quas Deus dignatus esset *noviter* inspirare. Guillaume de Tocco, dans *Acta Sanctorum,* VII martii, n. 15.

[2] Quis posset estimare divinam providentiam permisisse, stellam matutinam preeminentem in mundo, jubar in lucem seculi, immo ut verius dicamus, luminare majus, quod preerat diei, suos radios retraxisse? Plane non irrationabiliter judicamus solem suum revocasse fulgorem et passum fuisse tenebrosam ac inoppinatam eclipsim, dum toti ecclesie tanti splendoris radius est subtractus. Et licet non ignoremus conditorem nature ipsum toti mundo ad tempus speciali privilegio concessisse, nichilominus si antiquorum philosophorum auctoritatibus vellemus inniti, eum videbatur simpliciter posuisse natura ad elucidandum ipsius occulta. Denifle-Chatelain, *Chart. Univ. Paris.,* I, p. 504.

opposé, Godefroy des Fontaines, qui, à plus d'un titre, fut l'adversaire de Thomas d'Aquin, nous fait cette déclaration : « Malgré le respect que je dois à certains docteurs, la doctrine de Frère Thomas, à part la doctrine des saints et de ceux qu'on allègue comme autorités, l'emporte sur les autres par son utilité et sa valeur. C'est à l'auteur d'une semblable doctrine que l'on peut appliquer spécialement la parole dite aux apôtres par le Seigneur : *Tu es le sel de la terre, et si le sel s'affadit, avec quoi salera-t-on ?* Cette doctrine, en effet, sert de correctif à celles de tous les autres docteurs ; elle les rend sapides et succulentes. Si elle venait à disparaître, les étudiants trouveraient ailleurs bien peu de goût » [1].

Le progrès rapide de l'action doctrinale d'Albert le Grand et de Thomas d'Aquin, n'alla pas sans difficultés et sans résistances. Les idées régnantes de leur temps, la formation intellectuelle de maîtres déjà avancés en âge, l'esprit de rivalité entre les groupes et les collectivités, les inclinations de tempérament qui portaient les âmes mystiques vers l'idéalisme platonicien de préférence à l'intellectualisme et au criticisme aristotélicien, enfin cette vague puissance de conservatisme toujours latente dans un milieu donné, tout cela tenta d'amortir, puis de refouler, un progrès dont tout le monde n'avait ni l'intelligence, ni le goût.

En dehors de la direction thomiste, puisque c'est le nom de Thomas d'Aquin qui est demeuré attaché à l'œuvre commune du maître et du disciple, le mouvement doctrinal est constitué par l'influence diffuse et peu homogène de l'augustinisme, embrassant à la fois les thèses principales, pures ou mitigées, de la philosophie platonicienne et la dogmatique élaborée par saint Augustin.

[1] Salva reverentia aliquorum Doctorum, excepta doctrina Sanctorum, et eorum quorum dicta pro auctoritatibus allegantur, praedicta doctrina [fratris Thomae] inter caeteras videtur utilior et laudabilior reputanda, ut vere Doctori qui hanc doctrinam scripsit, possit dici in singulari etiam illud quod Dominus dixit in plurali Apostolis (Matt. v), videlicet *Vos estis sal terrae, etc.*, sub hac forma : *Tu es sal terrae, quod si sal evanuerit, in quo salietur ?* Quia per ea quae in hac doctrina continentur quasi omnium doctorum aliorum doctrinae corriguntur, sapidae redduntur et condiuntur. Et ideo, si ista doctrina de medio auferretur, studentes in doctrinis aliorum saporem modicum invenirent. D'ARGENTRÉ, *Collectio judiciorum de novis erroribus*, Paris, 1728, t. I, p. 215.

Le point de vue théologique domine dans ce milieu doctrinal, et plusieurs de ses représentants limitant leur activité littéraire à des œuvres de théologie, c'est là qu'on est réduit à aller les consulter pour connaître leurs idées philosophiques.

L'ensemble des théologiens qui professent une philosophie platonico-augustinienne peut se distribuer matériellement en plusieurs groupes, séparés non par des principes doctrinaux fondamentaux, mais par la distinction même des corps auxquels ils appartiennent. On doit y compter les maîtres dominicains de formation antérieure à l'action d'Albert et de Thomas, ou qui ne les ont pas suivis, les maîtres du clergé séculier, et l'ensemble des maîtres franciscains [1].

Parmi les maîtres dominicains, Ehrle nomme Roland de Crémone, Robert Fitzacker, Hugues de Saint-Cher, Pierre de Tarentaise et spécialement Robert Kilwardby [2]. Ce dernier entra même directement en lutte contre quelques-unes des doctrines philosophiques de Thomas d'Aquin, en 1277 [3]. On pourrait même trouver des traces de l'influence augustinienne dans un des premiers écrits de saint Thomas, nous voulons dire dans son commentaire sur les sentences de Pierre Lombard.

Les docteurs franciscains sont universellement attachés à la philosophie augustinienne [4]. Alexandre de Hales [5], Jean de la Rochelle [6], saint Bonaventure [7], Roger Bacon [8], Jean Peck-

[1] F. Ehrle, *Der Augustinismus und der Aristotelismus in der Scholastik gegen Ende des 13 Jahrhunderts,* Archiv. f. Litt.- u. Kirchengesch., V, p. 604 et suiv.

[2] L. c., 605.

[3] Denifle-Chatelain, *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 558.

[4] Ehrle, *Der Augustinismus,* p. 605.

[5] Endres, A. *Des Alexander von Hales Leben und psychologische Lehre,* Historisches Jahrbuch, 1888, p. 24 et suiv.

[6] Luguet, H. *Essai d'analyse et de critique sur le texte inédit du traité de l'âme, de Jean de la Rochelle,* Paris, 1875; Domenichelli, T. *La summa de anima di frate Giovanni della Rochelle,* Prato, 1882.

[7] Hollenberg, W. A. *Studien zu Bonaventura,* Berlin, 1862; Richard, J., *Etude sur le mysticisme spéculatif de saint Bonaventure,* Heidelberg, 1869; Werner, K., *Die Psychologie und Erkenntnisslehre des Johannes Bonaventura,* Wien, 1876; F. a Fana, *Ratio novae collectionis operum S. Bonaventurae,* Taurini, 1874, p. 229 et suiv.; Couailhac, M. *Doctrina de idaeis divi Thomae divique Bonaventurae conciliatrix,* Parisiis, 1897.

[8] Charles, *Roger Bacon;* Werner, K., *Die Psychologie Erkenntniss- und*

ham [1] et Duns Scot [2], malgré des divergences considérables sur des thèses particulières, se meuvent cependant tous dans le sillage de l'augustinisme.

Dans le clergé séculier, Guillaume d'Auvergne [3], Gérard d'Abbeville et Henri de Gand [4] sont aussi, à des titres divers, des augustiniens [5]. Godefroy des Fontaines, et Gilles de Rome luimême, que l'on considère à raison comme un disciple de Thomas d'Aquin, tout en se rapprochant beaucoup de l'école thomiste, n'arrivent cependant pas à s'identifier entièrement avec elle [6].

Il n'existe pas de travail d'ensemble destiné à montrer le lien commun qui unit les philosophes théologiens que nous avons qualifiés d'augustiniens. Ce lien est essentiellement d'ordre philosophique et est constitué par une suite de thèses platoniciennes plus ou moins caractérisées.

Voici d'ailleurs à titre de renseignement provisoire la physionomie générale de l'augustinisme philosophique médiéval.

Absence d'une distinction formelle entre le domaine de la philosophie et de la théologie, c'est à dire entre l'ordre des vérités

Wissenschaftlehre des Roger Baco, Wien, 1879; POHL, C., *Das Verhältniss der Philosophie zur Theologie bei Roger Bacon,* Neustrelitz, 1893.

[1] EHRLE, F. *Ueber den Kampf des Augustinismus und Aristotelismus im 13 Jahrhundert,* Zeitschrift für Katholische Theologie, Innsbruck, 1889, p. 172.

[2] PLUZANSKI, E. *Essai sur la philosophie de Duns Scot,* Paris, 1877; VACANT, J. M. A., *Etudes comparées sur la philosophie de S. Thomas d'Aquin et sur celle de Duns Scot,* Paris-Lyon, 1891; SCHNEID, M., *Die Körperlehre des Johannes Duns Skotus und ihr Verhältniss zum Thomismus und Atomismus,* Mainz, 1879.

[3] BAUMGARTNER, M., *Die Erkenntnisslehre des Wilhelm von Auvergne,* Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Bd. II, Münster, 1893; WERNER, K., *Wilhelms von Auvergne Verhältniss zu den Platonikern des XII Jahrhunderts,* Wien, 1873; id., *Die Psychologie des Wilhelm von Auvergne,* Wien, 1873; Valois, N., *Guillaume d'Auvergne,* chap. V-IX.

[4] M. de Wulf, *Histoire de la Philosophie scolastique,* chap. III.

[5] Ehrle, *Der Augustinismus,* p. 606.

[6] La preuve en est dans l'écrit de Bernard de Clermont, contre Godefroy des Fontaines et celui de Robert d'Erfort contre Gilles de Rome pour défendre saint Thomas sur les points que ces maitres attaquent. *Archiv f. Litt.-und Kirchengesch.,* II, p. 227 (9), 239 (95). Voyez aussi *Appendices,* p. 7 [11], où Gilles rejette l'unité de la forme substantielle dans l'homme.

rationnelles et celui des vérités révélées. Quelquefois, les deux ordres sont fusionnés pour constituer une sagesse totale, en partant de ce principe que les vérités possédées par les anciens philosophes sont le résultat d'une illumination divine, et qu'à ce titre elles font partie de la révélation totale. D'autres fois, les domaines de la philosophie et de la théologie sont affirmés comme distincts de droit, mais on n'arrive pas de fait à assigner un principe capable de sauvegarder cette distinction. Même tendance d'ailleurs à effacer la séparation formelle de la nature et de la grâce. C'est ce fait de l'absorption de l'objet de la philosophie dans celui de la théologie, qui a fourni le prétexte et aussi une demi-justification à ce grief si souvent renouvelé, que les scolastiques n'ont pas su aborder l'examen des problèmes scientifiques indépendamment du dogme, et même que leur philosophie ne doit pas trouver place dans l'histoire de cette science [1]. Mais cette accusation qui a un fondement réel chez les théologiens augustiniens, n'a plus de raison d'être à l'égard de l'école thomiste, chez laquelle l'objet de la science et celui de la foi sont strictement définis et déclarés irréductibles l'un à l'autre, et les traités de science pure exécutés sans toucher jamais à une question théologique [2].

L'élément philosophique incorporé par les théologiens augustiniens étant d'origine platonicienne, ils professent plus d'estime pour Platon que pour Aristote. Ils s'accordent en général à déclarer que Platon, par sa théorie des idées séparées, n'a entendu autre chose que la théorie de la science divine, et ajoutent même quelquefois qu'Aristote a calomnié son maître en lui prêtant gratuite-

[1] Une semblable accusation est quelque peu vaine; elle témoigne, en tout cas, d'une connaissance comparée des systèmes philosophiques très insuffisante. La cause de la dite confusion, chez les scolastiques qui la pratiquent, est saint Augustin lui-même, qui n'a fait que subir l'influence de Platon et de son école. Pour être conséquent, c'est Platon qui mêle les mythes religieux à sa philosophie, et plus encore le néo-platonisme alexandrin, qui n'est qu'un syncrétisme philosophico-religieux, qu'il faudrait faire disparaître de l'histoire de la philosophie.

[2] On peut s'en convaincre ici même par les *Quindecim Problemata* d'Albert le Grand, publiés aux *Appendices* (p. 15), dans lesquels il écarte strictement toute donnée théologique et insiste sur son dessein de se maintenir exclusivement sur le domaine de la philosophie (p. 16, l. 13, p. 35, l. 12, 22).

ment une pensée contraire. Ils ont d'ordinaire peu d'estime pour Aristote qu'ils critiquent vivement, en lui reprochant ses erreurs, et reportent cette disposition d'esprit contre la nouvelle école dominicaine dont ils blâment le goût pour la science profane du Stagirite, l'usage qu'elle en fait en théologie, et son manque de fidélité aux Pères, c'est à dire à saint Augustin.

Dans le domaine même des doctrines, l'augustinisme médiéval professe la prééminence de la notion du bien sur celle du vrai, et tend à définir la seconde par la première; il maintient une primauté analogue de la volonté sur l'intelligence, dans Dieu et dans l'homme. Dieu est, en conséquence, conçu comme le souverain bien de préférence à l'être premier et nécessaire; son attribut radical est la bonté ou l'amour. C'est par l'acte de la volonté que l'homme atteint Dieu et par suite sa fin et sa béatitude dernière. De son côté, l'intelligence humaine n'accomplit son opération que sous l'action illuminatrice et immédiate de Dieu; et c'est dans les règles éternelles et la lumière immuable de la science divine qu'elle trouve le fondement de la certitude de sa connaissance. Cette prééminence accordée à la vie affective sur la vie intellectuelle d'une part, et la tendance, de l'autre, sinon à voir tout en Dieu du moins à faire appel à son action illuminatrice directe, constituent la base générale du mysticisme historique, et les théologiens augustiniens du XIIIme siècle lui appartiennent soit pratiquement, soit théoriquement à des titres divers, mais réels.

Dans un autre ordre de problèmes, l'augustinisme enseigne que la matière première n'est pas une pure potentialité, mais une actualité positive, quoique infime. Elle recèle les principes ou raisons séminales des choses. Le régime de la composition par matière et forme s'étend aux substances spirituelles elles-mêmes. Celles-ci trouvant dans leur domaine un principe propre d'individuation, la matière, peuvent être multipliées en individus sous chaque espèce. L'âme humaine, substance spirituelle, déjà individualisée, avant son union au corps, ne tire pas sa singularité de son acte de conjonction avec ce dernier. Elle constitue une nouvelle forme dans le composé vivant et animal déjà existant. D'où la pluralité des formes substantielles dans l'homme.

Telles sont, sommairement énoncées, les thèses principales de philosophie dont les maîtres augustiniens du XIIIme siècle font le substratum de leur théologie et qui permettent de reconnaître aisément à quelle direction doctrinale ils appartiennent. Elles sont spécialement confinées dans le domaine de la psychologie et de la métaphysique et envisagées sous le point de vue moral. Leur défaut capital est de tendre à effacer les lignes de démarcation entre des notions et des données irréductibles les unes aux autres [1].

En présence de cette diffusion de l'esprit platonico-augustinien chez un aussi grand nombre de théologiens du XIIIme siècle, on est en droit de se demander où se trouve cette multitude, ce vulgus des gens d'étude dont parle Roger Bacon, en 1267, et qui ne jure, à Paris surtout, que par Albert le Grand. Il se trouve, sans doute, dans les auditeurs des deux écoles dominicaines, les plus célèbres et les plus nombreuses de la faculté de théologie [2]. Mais il est surtout dans la faculté des arts, le centre d'élection des études philosophiques, et dont la population l'emporte de beaucoup sur le reste de l'Université.

Il n'est pas aisé de se faire une juste idée de l'enseignement philosophique de la faculté des arts avant 1270, car dans l'état actuel de nos renseignements, nous ne connaissons à peu près rien de l'activité littéraire des maîtres de cette faculté, et cela seul pourrait nous renseigner sur la direction de leurs idées. Les

[1] On trouvera des éléments justificatifs suffisants, bien qu'incomplets, dans la bibliographie indiquée, sous les noms des maîtres augustiniens, aux notes précédentes. Bon nombre d'auteurs qui écrivent des études sur les penseurs du moyen âge le font sans idée directrice et ne savent pas atteindre à travers les in-folios les idées caractéristiques d'un auteur, ce qui rend leur travail peu fructueux.

[2] En 1256, au temps de la lutte des séculiers contre les Dominicains à l'Université de Paris, le Général des Dominicains, Humbert de Romans, écrit en parlant des premiers : Doctorum nostrorum pluralitatem atque multitudinem scolarium et doctrinae gratiam emulantes. *Chart. Univ. Paris.,* I, p. 310. Et Thomas de Cantimpré : Magistris et aliis saecularibus clericis invidiae causa fuit, quod fratres [Praedicatores] Parisiis plures, et prope omnes litteratiores in scholis auditores habebant, et in regimine preeminebant. *Bonum universale de Apibus,* p. 181. Les maîtres séculiers font, par contre, cet aveu : Scolarium apud nos in theologia studencium raritatem. *Chart. Univ. Paris.,* I, p. 254.

productions philosophiques des maîtres ès arts ont été d'ailleurs très rares, si nous devons en croire Bacon [1] et appliquer proportionnellement aux clercs séculiers de la faculté des arts ce qu'il nous dit des maîtres séculiers de la faculté de théologie. Depuis quarante ans, écrit-il en 1271, les séculiers n'ont pas composé un seul traité de théologie, et se contentent d'utiliser en tout les travaux des Dominicains et des Franciscains [2].

La vaste encyclopédie scientifique d'Albert semble avoir défrayé l'enseignement et l'étude des arts et avoir dispensé les maîtres d'entreprendre, pour leur compte personnel, des travaux pour lesquels ils manquaient peut-être de ressources littéraires sans avoir la perspective d'atteindre d'aussi bons résultats. Le succès philosophique d'Albert battait encore son plein, lorsqu'en 1267 Roger Bacon nous a décrit sa suprématie incontestée sur les écoles de Paris [3]. Cependant, à ce moment et même plus tôt, quelques voix discordantes s'étaient fait entendre dans le monde des arts. Albert avait donné une direction à l'intelligence d'Aristote qui n'était pas celle d'Averroès, et si le philosophe de Cordoue avait peine à lutter contre le philosophe de Cologne dans des écoles essentiellement chrétiennes, un certain nombre d'esprits se trouvèrent qui, pour des causes diverses, marchèrent derrière Aristote à la suite de son commentateur arabe. Ce sont ces philosophes, vraisemblablement peu nombreux, mais résolus et audacieux, qui

[1] Naturalis philosophia Aristotelis quae vix a triginta annis (il écrit cela en 1267) lecta est, et a paucis viris, *et a quibus scripta non sunt facta,* adhuc sciri non poterit apud vulgum. Charles, *Roger Bacon,* p. 376.

[2] Saeculares a quadraginta annis neglexerunt studium theologiae et philosophiae secundum veras vias illorum studiorum, occupati appetitu deliciarum, divitiarum et honorum, et corrupti causis ignorantiae praedictis ; ita quod totaliter dimiserunt vias antiquorum sapientum... Propter quod accidit ut saeculares a quadraginta annis nullum composuerunt in theologia tractatum, nec reputant se aliquid posse scire, nisi per decem annos, vel amplius, audiant pueros duorum ordinum. Nec aliter praesumunt legere sententias, nec incipere in theologia, nec unam lectionem, nec disputationem, nec praedicationem, nisi per quaternos puerorum in dictis ordinibus; sicut manifestum est omnibus in studio Parisius et ubique. *Fr. Rogeri Bacon, Opera quaedam hactenus inedita,* ed. Brewer, p. 428-29.

[3] Voy. p. LVIII.

constituèrent au XIIIme siècle, sur le terrain du péripatétisme, une direction philosophique en opposition à celle d'Albert le Grand et de Thomas d'Aquin, et c'est entre ces deux camps que se livra la bataille sur la question de l'intelligence d'Aristote et de la position à prendre à l'endroit de sa philosophie.

Il est malaisé de déterminer avec précision le moment où se manifestent pour la première fois des tendances averroïstes chez quelques philosophes latins. On a été réduit jusqu'à ce jour à une connaissance indirecte de cet averroïsme, et la présente contribution est le premier apport notable qui nous mette en présence d'écrits véritablement averroïstes. Renan, ayant à traiter ce sujet dans son ouvrage sur *Averroès et l'Averroïsme,* en a été réduit à constater l'existence de cette forme de la pensée médiévale par les réfutations qu'en ont faites les contemporains. C'est ainsi qu'il fait appel tour à tour à Guillaume d'Auvergne, à Albert le Grand, à Thomas d'Aquin et à d'autres venus plus tard, pour établir le fait d'un averroïsme philosophique au XIIIme siècle. Non seulement il ne connaît pas d'écrit averroïste, mais il déclare ne pas posséder le nom d'un seul de ces philosophes. « On a pu remarquer, dit-il, qu'au XIIIme siècle ce n'est pas sans quelque peine que nous avons reconnu les averroïstes. Les réfutations de l'école dominicaine, les fureurs de Raymond Lulle nous ont seules révélé leur existence. Il serait impossible de désigner nommément un seul des maîtres qui avouaient ces doctrines [1]. »

Cette méthode indirecte pour établir le fait positif de l'existence d'un averroïsme latin est absolument insuffisante, tant qu'on ne se trouve pas en présence de véritables réfutations qui peuvent servir de témoins. Or, cela n'a pas lieu avant la composition du traité d'Albert le Grand contre Averroès, en 1256. Des allusions transitoires à l'une ou l'autre théorie averroïste ne démontrent pas, en effet, que l'on s'attaque à d'autres qu'à Averroès lui-même dont les écrits sont introduits dans la société chrétienne. H. Reuter, en cherchant à placer l'apparition de l'averroïsme vers

[1] Renan, *Averroès et l'Averroïsme,* p. 318.

1230, fait certainement remonter ce phénomène plus haut que ne l'autorisent les documents et ne le comporte la vérité [1]. Les documents utilisés par Reuter pour faire la preuve n'ont ni la portée, ni la signification qu'il leur donne [2]. On possède, en effet, des témoignages nombreux, et nous en avons déjà cité plusieurs indépendamment de ceux indiqués par Reuter, que dès les premières années du siècle, le monde scolaire parisien est le centre d'une fermentation doctrinale qui inspire des soucis et des craintes, soit à l'autorité ecclésiastique, soit aux esprits modérés et conservateurs de certains des contemporains [3]. Le grief général alors allégué, c'est que la philosophie réagit vivement sur la théologie dont elle transforme la langue et les préoccupations; les théologiens empiètent sur la philosophie, et les philosophes sur la théologie. Mais ces griefs n'ont rien de spécial qui permette de voir dans le mouvement philosophique des écoles des traces de doctrines averroïstes.

On retrouve des plaintes identiques au courant du XIIme siècle et même plus tôt, au temps où l'influence de la dialectique exerce son action sur la science théologique, et où l'averroïsme était encore à naître. Ni les lettres de Grégoire IX, du 7 juillet 1228 [4], ni la condamnation des dix propositions de théologiens, le 13 janvier 1241 [5], ni la condamnation de Jean de Brescain, le 21 décembre 1247 [6], ne laissent apercevoir l'existence d'une doctrine ayant une couleur averroïste. Bien au contraire, ces condamnations qui nous font connaître des points particuliers qu'on a jugé prudent de condamner, témoignent que les thèses averroïstes n'étaient pas encore en circulation. Car si l'on a cru devoir se prémunir contre des propositions d'une importance très secondaire, on n'aurait pas manqué de porter des condamnations contre des erreurs autrement graves et dangereuses. Or, il n'existe aucune condamnation jusqu'à celle de 1270, qui soit relative à l'aver-

[1] *Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter,* II, p. 136.
[2] L. c., p. 136-145.
[3] Voy. p. XLVI.
[4] Denifle-Chatelain, *Chart. Univ. Paris.,* I, p. 114.
[5] *Chart. Univ. Paris.,* I, p. 170.
[6] *Chart. Univ. Paris.,* I, p. 206.

roïsme [1]. Pareillement le texte de Roger Bacon qu'on allègue pour établir qu'il est averroïste et dans lequel il prétend que Guillaume d'Auvergne a soutenu deux fois à Paris, en sa présence, les mêmes théories, adoptées en outre par Robert Grossetête et Adam de Marisco [2], ce texte est interprété à faux, ainsi que nous l'établirons plus loin, car la théorie de Bacon n'a rien d'averroïste pour le fond.

Nous devons donc nous rabattre sur des données positives pour assigner une date à l'apparition de l'averroïsme parisien. C'est Bacon qui nous fournit la première. Il écrit, en effet, en parlant de la question averroïste de l'intellect : « De mon temps, on ne parlait pas de ces sortes d'erreurs, chacun les tenait pour hérétiques, comme tout ce qui contredit la foi et la philosophie, et nous ne daignions pas soulever une question à ce sujet, tant l'absurdité est grande [3]. » Puisque du temps de Bacon, et il entend toujours sous ce mot la durée de sa carrière doctrinale, antérieure à son éloignement de la vie scolaire [4], on ne daignait pas discuter l'opinion d'Averroès, c'est que personne ne la soutenait encore, et qu'on se contentait universellement de la déclarer hérétique. Or, on peut placer le temps spécialement visé par Bacon de 1245 à 1257.

C'est le traité d'Albert le Grand, *De Unitate intellectus contra*

[1] Reuter s'est mépris en plaçant à la date de 1240 la condamnation de 1270 qui vise effectivement des propositions averroïstes. *Geschichte der religiösen Aufklärung,* II, p. 136-37.

[2] *Fr. Rogeri Bacon Opera quaedam hactenus inedita,* ed. Brewer, p. 74-75; Reuter, l. c., p. 143.

[3] Charles, *Roger Bacon,* p. 227.

[4] En 1267, Bacon déclare : Recolens me jam a decem annis exulantem quantum ad famam studii quam retroactis temporibus obtinui. *Opera inedita,* éd. Brewer, p. 7. C'est à tort que C. Jourdain comprend le mot d'exil comme d'un éloignement de l'Angleterre. *Excursions historiques,* p. 142. Le texte et le contexte (voy. le 1er chap. de l'*Opus Tertium*) montrent clairement qu'il s'agit d'un éloignement de Bacon de la vie scolaire, lequel tombe en 1257. En 1267, il déclare qu'il y a quarante ans qu'il a appris l'alphabet (éd. Brewer, p. 65). On peut donc faire remonter sa carrière scientifique vers 1245. Voy. aussi la note 1, p. LIX, où il indique la publication de l'encyclopédie d'Albert le Grand comme faite de son temps. Or cette publication va de 1245 à 1256 (*Revue Thomiste,* V, p, 95), ce qui confirme les données précédentes.

Averroem qui fournit le premier point de repère pour déterminer le moment où l'averroïsme a fait son apparition dans le monde latin du XIIIme siècle. La composition de ce traité est indubitablement de 1256; il a été écrit par Albert, pendant son séjour à la cour romaine, par ordre d'Alexandre IV [1], preuve non équivoque que le Saint-Siège avait l'œil ouvert sur la destinée de l'enseignement d'Aristote.

Le fait qu'Alexandre IV a demandé à Albert de composer son traité, témoigne que les circonstances du moment en exigeaient la publication. Les idées averroïstes devaient avoir fait leur apparition dès 1256, cette théorie surtout, constamment placée en tête des erreurs attribuées au commentateur arabe d'Aristote, qu'il n'y a qu'un intellect commun et unique pour tous les hommes. Certaines données nous permettent encore d'apporter plus de précision sur cette question de l'apparition de l'averroïsme latin.

Dès les premiers mots de son traité, Albert en motive la composition par ce fait que plusieurs personnes qui enseignent la philosophie ont des doutes touchant la question de la nature de l'intellect et de son état après sa séparation d'avec le corps [2]. Ce n'est donc pas encore un enseignement positif averroïste qu'Albert combat, mais les premiers doutes qui résultent de l'enseignement

[1] Thomas de Cantimpré nous apprend qu'Albert fut appelé à Rome par Alexandre IV pour prendre la défense des Ordres religieux, lors des attaques de Guillaume de Saint-Amour : Maxime magistri Alberti fratris ordinis Praedicatorum ad hoc specialiter a Domino Papa vocati et aliorum praelatorum atque magnorum virorum disputationes prolixas et magnas, habitas Agnaniae coram multis. A la suite de ces disputes, le livre de Saint-Amour *De novissimorum temporum periculis* fut condamné. *Universale bonum de Apibus,* lib. II, cap. x, 23. La condamnation est datée d'Anagni, 5 oct. 1256. *Chart. Univ. Paris.,* I, 331. Or, Albert le Grand, qui a plus tard inséré la partie principale de ce traité dans sa Somme théologique, nous déclare à cette occasion : Haec omnia aliquando collegi in curia existens ad praeceptum Domini Alexandri Papae, et factus fuit inde libellus quem multi habent, et intitulatur contra errores Averrois, et hic etiam posita sunt ut perfectior sit scientia Summae theologicae. *Summa Theologica,* II P., quaest. 77, memb. 3, ad finem, ed. Paris, t. XXXIII, p. 100. Echard lit *ibidem,* au lieu de *etiam,* et l'on doit avoir plus de confiance en sa lecture. *Script. Ord. Praed.,* I, p. 168.

[2] Quia apud nonnullos eorum qui philosophiam profitentur, dubium est de animae separatione a corpore. Cap. 1, ed. Paris, t. IX, p. 437.

d'Aristote, depuis que la faculté des arts de l'Université de Paris, par son règlement de 1255, qui organise l'interprétation régulière du texte d'Aristote [1], témoigne que les esprits étaient mûrs pour une discussion critique. Albert s'attaque si peu à un enseignement positif, ni à des écrits averroïstes, que les trente arguments qu'il propose en faveur de la thèse averroïste ont été imaginés par lui ou empruntés aux écrits des péripatéticiens, ainsi qu'il le déclare lui-même [2]. Il n'eût certainement pas procédé ainsi, si l'averroïsme latin eût eu déjà produit quelques monuments littéraires. Le titre de son livre nous indique d'ailleurs que c'est contre Averroès et non contre les averroïstes qu'il combat. Quinze ans plus tard, il en sera tout autrement avec Thomas d'Aquin, qui s'adressera aux averroïstes, sur un ton et avec des allusions qui ne permettent pas de doute sur la réalité de l'enseignement qu'il combat. Le traité d'Albert, au contraire, est d'allure très pacifique. Il y avoue lui-même candidement qu'il est en présence d'objections très difficiles [3]. Plus tard, quand il incorporera son premier traité dans sa Somme théologique, il ne manquera pas de nous dire que cette erreur a fait de tels progrès qu'elle trouve plusieurs défenseurs [4]. Il ne semble pas d'ailleurs, d'après cette expression, que même à ce moment, qui est vraisemblablement celui où se fait sentir l'action de Siger de Brabant et de ses alliés, le nombre des averroïstes déclarés ait été bien considérable, ce qui concorde avec les renseignements que nous trouverons plus avant.

On est donc, croyons-nous, très proche de la vérité en plaçant l'apparition de l'averroïsme latin après 1250. Les événements relatifs à son progrès peuvent être ainsi échelonnés : règlement de la faculté des arts de Paris, 9 mars 1255, ordonnant l'ensei-

[1] Denifle-Chatelain, *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 277.

[2] Haec igitur sunt quae partim ingenio proprio, partim ex dictis Peripateticorum collegimus et sunt difficilia valde ad solvendum. Cap. IV, p. 452.

[3] Voy. la note précédente.

[4] Dixerunt quidam Arabes, sicut et Averroes, et quidam alii, quod unus numero intellectus est in omnibus animabus et in omnibus hominibus. Et hic error intantum invaluit, quod plures habet defensores. *Summa Theologica*, P. II, quaest. 77, memb. 3, t. XXXIII, p. 75.

gnement officiel des écrits d'Aristote; publication du traité d'Albert le Grand, *De Unitate intellectus contra Averroem,* en 1256; lettres d'Urbain IV, 19 janvier 1263, renouvelant les décrets de Grégoire IX, y compris la prohibition d'enseigner Aristote; 1261-1269, séjour de Thomas d'Aquin et de Guillaume de Moerbeke à la cour pontificale, pendant lequel sont élaborés les traductions nouvelles d'Aristote et les nouveaux commentaires critiques; 1267, apparition de la personnalité de Siger de Brabant dans le domaine de l'histoire; enfin, venue de Thomas d'Aquin à l'Université de Paris, en 1269, et débuts de la grande querelle dont l'historique fera l'objet de la suite de cette étude.

Nous pourrions, dès maintenant, exposer le point de vue auquel se sont placés les averroïstes latins et l'ensemble de leurs idées touchant l'interprétation d'Aristote, nous croyons cependant qu'il est plus à propos de remettre cet examen au moment même où nous aurons à parler des doctrines de Siger de Brabant, le principal représentant de l'averroïsme propagé parmi les penseurs chrétiens du XIII[me] siècle. Nous devons, en attendant, commencer à faire connaissance avec cette étrange personnalité, et même la dégager tout d'abord des confusions et des erreurs qui, jusqu'en ces derniers temps, en ont gravement altéré la figure.

III

LE PSEUDO-SIGER DE BRABANT

Avant d'entrer dans une étude directe de la personne et des écrits de Siger de Brabant, il est nécessaire d'éliminer définitivement les plus grossières erreurs qui, depuis bientôt deux siècles, ont vicié les travaux, grands et petits, consacrés à mettre en meilleur jour cette énigmatique figure. C'est ce que nous essayons de faire dans ces premières pages en tirant au clair ce qu'on est en droit d'appeler la pseudo-biographie de Siger de Brabant.

Le seul renseignement que nous possédions sur le lieu d'origine de Siger nous est fourni par son nom [1]. Le Brabant, à n'en pas douter, est sa patrie [2]. Nous le trouvons en effet ainsi qualifié au temps de sa célébrité à l'Université de Paris et dans plusieurs des écrits connus que l'on possède de lui. Le Brabant, au XIIIme siècle, est un duché de l'Empire, compris entre la Sambre,

[1] On trouve sous des formes diverses le nom de Siger : Sigier, Suger, Zegher, etc. V. LE CLERC, *Histoire littéraire de la France,* XXI, Paris, 1847, 28-29. Quant à ce qui concerne spécialement Siger de Brabant, son nom se trouve écrit dans les formes latines : Sigerus, Sygerus, Segerus et Sugerus, et les deux formes italiennes : Sigieri (Dante) et Sighier (Il Fiore).

[2] Dans la citation de l'inquisiteur de France, 23 novembre 1277, Siger de Brabant est qualifié chanoine de Saint-Martin de Liège. MARTÈNE ET DURAND, *Thesaurus novus Anecdotorum,* Lutetiae Parisiorum, 1717, V, 1812. Il est donc vraisemblable que Siger était originaire du diocèse dans lequel se trouvait son bénéfice ; mais la preuve n'est pas rigoureuse, car des clercs étaient quelquefois bénéficiers ailleurs que dans leurs diocèses d'origine.

la Meuse et l'Escaut et dont Bruxelles est aujourd'hui le point central. Quant à la date de la naissance de Siger, elle résulte des seules inductions que peuvent autoriser les deux faits suivants. En 1266, il est un maître déjà connu de la faculté des arts à l'Université de Paris [1], et il meurt, pendant les années 1281-1284, de mort naturelle, mais à la suite d'épreuves physiques et morales qui ont dû abréger ses jours. Peut-être se rapprocherait-on de la vérité en le faisant naître entre 1220 et 1230.

Le peu de lumière que l'on a obtenu jusqu'à ces derniers temps sur Siger de Brabant l'a été d'une façon lente et pénible. Non seulement les renseignements positifs ont fait défaut, mais une confusion de personnes a encore faussé, dès l'origine, l'intelligence des quelques vestiges que nous possédons sur cette étrange personnalité.

Une identification fâcheuse de Siger de Brabant avec Siger de Courtrai a fait passer, chez les premiers historiens, les titres tout personnels du second sur la tête du premier. C'est par cet artifice, ou plutôt, par cette confusion qu'à la suite d'Echard [2] et surtout de V. Le Clerc [3], l'on avait vu dans Siger de Brabant et Siger de Courtrai un seul individu, maître en théologie de l'Université de Paris, associé du collège de Sorbonne, lié avec le fondateur Robert de Sorbon, donateur de livres et d'argent à l'institution dont il était membre, compagnon d'armes de Guillaume de Saint-Amour dans sa lutte contre les religieux mendiants, et enfin, après être venu à résipiscence, disciple de saint Thomas d'Aquin et propagateur zélé de ses doctrines. Et cependant, autant d'erreurs que de mots. Plusieurs, il est vrai, ont été déjà abandonnées, mais les autres subsistent encore, et non les moindres. C'est qu'en effet, plusieurs des écrivains qui ont reconnu l'impossibilité de l'identi-

[1] En 1270 il déclare qu'il a réfléchit *a longo tempore* sur une question de philosophie. *Appendices*, p. 112, l. 26.

[2] *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, I, 288, 295, 395.

[3] *Histoire littéraire de la France*, XXI, 96-127. A.-F. Ozanam avait déjà publié, d'après les notes que Le Clerc lui avait communiquées avant l'impression de son propre travail, une courte notice sur S. de Brabant : *Dante et la philosophie catholique au XIIIme siècle*, Paris, 1872, p. 467, t. VI des Œuvres complètes.

fication des deux Siger se sont arrêtés trop tôt en route, en ne se rendant pas compte de toutes les conséquences que l'acceptation de la dualité impliquait. Tout en affirmant la distinction des deux maîtres, ils ont continué à attribuer à Siger de Brabant des titres ou des actes qui lui étaient échus au moyen de l'identification démontrée fausse. Enfin, l'erreur fondamentale qui avait été le principe des autres, celle due à Guillaume de Tocco, n'a pas encore été mise au jour, et elle subsiste avec ses conséquences jusque chez les derniers historiens de Siger de Brabant.

C'est Echard, dit-on, qui le premier, a créé la confusion [1]. A vrai dire, le bibliographe dominicain, qui a touché la question très accidentellement, n'affirme nulle part qu'il considère les deux Siger comme un seul et même individu. Echard, cependant, semble bien avoir fourni le point de départ à l'équivoque en reconnaissant dans Siger de Brabant, accusé d'hérésie en 1277, le légateur d'ouvrages à la Sorbonne, ce qui, certainement, convient au seul Siger de Courtrai. On pourrait à la rigueur, soutenir que dans la pensée d'Echard, ce titre de donateur appartient aussi à Siger de Brabant et qu'ainsi il ne commet pas de confusion, comme a cherché à l'établir Carlo Cipolla [2] dans une importante étude sur *Siger de Brabant dans la Divine Comédie* [3], mais on verra que la chose est sans fondement, après les conclusions que nous avons à établir.

Victor Le Clerc, dans la biographie de Siger de Brabant qu'il a composée pour l'*Histoire littéraire de la France* [4], a adopté résolument la théorie de l'identité des deux Siger et s'est efforcé de la défendre par de nouveaux arguments. « Nous osons même, dit-il, en nous arrêtant à une idée que nous n'avions d'abord

[1] « Quétif et Echard, premiers auteurs de la confusion », G. PARIS, *La Poésie au moyen âge*, Paris, 1895, p. 173. C'est Echard seul qui est l'auteur des deux biographies où se trouvent les données sur la question. Nous verrons plus loin que le premier auteur de la confusion est un historien de Sorbonne à qui Echard l'a empruntée.

[2] P. 115-118, voy. la note suivante.

[3] *Sigieri nella Divina Commedia,* Giornale storico della letteratura italiana, vol. VIII, 1886, p. 53-139.

[4] T. XXI, p. 96-127.

avancée qu'avec défiance, le regarder (Siger de Brabant) comme le même docteur de Sorbonne que Siger de Courtrai ». Et quelques lignes plus loin : « On est, du moins, averti que, dans toute cette notice, nous ne faisons qu'un seul homme de Siger de Brabant et de Siger de Courtrai » [1].

Quelques années après, Kervyn de Lettenhove, acceptant les résultats de Le Clerc, essayait de faire avancer la question de la personnalité du prétendu Siger de Brabant-Courtrai en identifiant ce Siger bicéphale à un troisième Siger, Siger de Gulleghem [2]. Inutile de dire que cette identification est sans fondement historique et qu'elle a été à peine connue [3].

Par contre, l'étude de Le Clerc allait défrayer longtemps les travaux postérieurs, les histoires de la philosophie comme les commentaires de Dante [4], même après que quelques publications avaient mis à nu l'erreur fondamentale de l'identification de Siger de Brabant avec Siger de Courtrai.

L. Delisle avait fourni, en effet, par la publication de son ouvrage *Le Cabinet des manuscrits de la Bibliothèque nationale* [5], quelques données qui devaient faire entrer dans une phase nouvelle la question jusque-là si obscure des deux Siger. Des renseignements mis au jour par le Directeur de la Bibliothèque

[1] P. 100.

[2] *Siger de Gulleghem, docteur en théologie de l'Université de Paris au XIIIme siècle,* dans *Bulletins de l'Académie royale de Belgique,* t. XX, 1re partie, Bruxelles, 1853, 252-59.

[3] G. A. Scartazzini a cependant accepté cette identification : *La divina Commedia di Dante Alighieri,* Leipzig, 1882, t. III, p. 267. Nous ne nommons que pour mémoire l'identification de Siger de Brabant avec Suger, abbé de Saint-Denis († 1151), proposée par N. Tommaseo, *Comedia di Dante,* Milano, t. III, 1866, col. 195 et suiv. ; et celle de H. F. Cary avec un moine de l'abbaye de Gemblours de la fin du XIIme et du commencement du XIIIme siècle : *The Vision, or Hell, Purgatory, and Paradise of Dante Alighieri,* London, t. III, 1831, p. 212. L'origine de cette dernière confusion est dans l'attribution de la légende de Serlon à Siger de Brabant. Nous y reviendrons à la fin de cette étude.

[4] Voy. les auteurs cités par Cl. Baeumker, *Die Impossibilia, des Siger von Brabant, Eine philosophische Streitschrift aus dem XIII. Jahrhundert, zum ersten Male vollständig herausgegeben und besprochen.* Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Bd. IV, Heft VI, Münster 1898, p. 75-76.

[5] Paris, 1874.

nationale, il résultait que Siger de Courtrai était procureur de Sorbonne en 1315, que, devenu doyen de l'église de Sainte-Marie de Courtrai, il était mort le 30 mai 1341, laissant en legs à la Sorbonne, par testament de cette même année, huit volumes des écrits de saint Thomas d'Aquin et la fondation d'un anniversaire [1]. Dès lors il devenait visible qu'il ne pouvait y avoir rien de commun, à part la similitude de nom et d'origine, entre Siger de Courtrai, mort en 1341, et Siger de Brabant que Dante voit au séjour des bienheureux en 1300 et qui était effectivement mort dès 1284, comme nous le démontrerons dans la suite. Ce fait de la dualité fut clairement observé et établi par Ch. Potvin dans son mémoire sur *Siger de Brabant* [2] et accepté depuis par ceux qui ont traité spécialement cette question.

Après ce dédoublement qui rejetait Siger de Courtrai en plein XIVme siècle, que devenaient les affirmations d'Echard déclarant que Siger avait été collègue de Robert de Sorbon et contemporain de saint Thomas d'Aquin, et celles de Le Clerc ajoutant en plus que Siger avait pris part à la querelle de Guillaume de Saint-Amour contre les Ordres mendiants, choses toutes qui nous ramenaient jusque vers le milieu du XIIIme siècle ? Que devenaient à leur tour les autres données réunies en commun sur la tête d'un seul Siger de Brabant-Courtrai et dont nous avons parlé plus haut ?

Nous l'avons déjà dit : le partage des titres historiques acceptés jusqu'à ces dernières années n'a pas encore été rigoureusement

[1] II, 173-74. L'acte qui établit que Siger de Courtrai était procureur de Sorbonne se trouve dans le cartulaire de ce collège (Nat. Latins, 16069, f° 148^r^). Les renseignements sur la mort et le legs sont publiés par L. Delisle d'après le ms. 16574 f° 32^r^, où on lit : Anno domini MCCCXLI, venerunt ad socios domus de Sorbona octo volumina sancti Thomae ex legato magistri Sigeri de Cortraco, decani ecclesiae beatae Mariae Cortracensis et condam socii hujus domi. Et ordinatum fuit per deputatos quod pro anima ejus fieret anniversarium. Le ms. porte en marge comme jour de la mort de Siger de Courtrai, le 30 mai 1341. L'observation de Cl. Baeumker, à ce sujet, n'est donc pas fondée. *Die Impossibilia,* 76, n. 5, à la fin.

[2] *Bulletins de l'Académie royale des sciences de Belgique,* IIme série, t. XLV 1878, 330-357. ALPHONSE WAUTERS avait déjà utilisé dans la même publication (t. XL, 1876, p. 357) les renseignements de L. Delisle.

opéré entre les deux Siger. Carlo Cipolla va même jusqu'à établir dans une longue argumentation que, sur l'autorité d'Echard, on doit maintenir un troisième Siger, lequel serait un second Siger de Courtrai, contemporain de Robert de Sorbon et ennemi des mendiants [1]. Cl. Baeumker a résumé et discuté au long les conclusions de C. Cipolla, mais ne s'y est pas rallié [2]. Il accorde néanmoins que l'opposition faite par Cipolla à l'identification de Siger de Brabant avec le *Mastro Sighier* nommé dans *Il Fiore* de Durante, mérite d'être prise en considération [3]. Tout cela, on le voit, nous laisse fort incertains, et l'héritage se trouve encore en partie indivis entre les deux ou les trois homonymes.

Il serait superflu de nous arrêter plus longtemps à signaler les fausses pistes suivies dans ce problème d'histoire et à énumérer les confusions qui subsistent encore. Le mieux est de tenter de découvrir la source première des erreurs. Il sera aisé dès lors de répartir les données afférentes à Siger de Brabant et à Siger de Courtrai, et de voir finalement à combien peu de chose se réduit le résidu de cet étonnant imbroglio.

C'est un texte de la biographie de saint Thomas d'Aquin par Guillaume de Tocco qui a servi de point de départ aux erreurs et aux confusions mentionnées plus haut. Au chapitre IV de son ouvrage, Tocco traite spécialement de l'activité littéraire de saint Thomas. Après avoir dressé un catalogue de ses œuvres, il désigne les erreurs et les hérésies que le grand docteur a réfutées ou combattues. C'est ainsi qu'il signale successivement l'averroïsme, les théories de Guillaume de Saint-Amour sur la vie religieuse, les erreurs des fratricelles libertins, celles des Grecs et des Juifs [4]. On chercherait en vain dans l'ordre d'énumération adopté par Tocco quelque chose qui correspondît à une chronologie réelle. Pour ne parler que des deux premiers chefs, les seuls qui nous intéressent

[1] *Giornale storico,* p. 117 et suiv.

[2] *Die Impossibilia des Siger von Brabant,* p. 92-103.

[3] L. c., p. 105. Nous traiterons plus loin la question du *Fiore,* et nous donnerons la preuve positive de l'identité des deux Siger.

[4] *Acta Sanctorum,* t. I martii, p. 666.

ici, l'averroïsme et la polémique contre les Ordres religieux, il est visible qu'il y a dans le mode de les présenter une interversion manifeste.

Les luttes de saint Thomas contre Guillaume de Saint-Amour et les averroïstes sont en effet relatives chacune à l'un de ses séjours à Paris comme maître à l'Université, et marquent deux moments caractéristiques de sa carrière de polémiste dans ce milieu. L'action de Thomas d'Aquin contre Guillaume de Saint-Amour est de l'année 1257, celle contre l'averroïsme est de 1270. Elles sont séparées l'une de l'autre par la distance de treize années et se rapportent à un ordre d'idées et de faits tout différents. C'est à la dernière date que Thomas a écrit contre les averroïstes et spécialement contre Siger de Brabant. En conséquence, on ne s'explique l'interversion de Guillaume de Tocco que par une connaissance très insuffisante de ces points spéciaux de la vie de son héros.

L'autorité du biographe primitif de saint Thomas dans les questions de chronologie et de critique est très faible. Bernard de Rubeis et le P. Denifle l'ont justement fait remarquer à propos même du récit de la querelle de Guillaume de Saint-Amour [1]. Tocco a été disciple de Thomas d'Aquin à Naples, c'est à dire, tout au plus, pendant les deux dernières années de la vie du saint. Il n'a vraisemblablement pas quitté l'Italie avant d'écrire sa biographie, peut-être même l'a-t-il composée assez tard en vue de la canonisation de son maître à laquelle il s'était entièrement dévoué. Cela nous reporte dans les vingt premières années du XIVme siècle. On comprend qu'écrivant loin du temps et du théâtre des événements et avec un médiocre souci de la critique, l'historien ait commis des méprises comme celle que nous signalons, laquelle n'est d'ailleurs pas isolée.

C'est Siger de Brabant dont le nom domine l'averroïsme

[1] Sus deque miscet omnia Guillelmus de Tocco. *De gestis et scriptis ac doctrina S. Thomae Aquinatis,* p. 217, a. — Guillelmus de Tocco... omnes disceptationes contra Guillelmum de S. Amore falso ad aetatem Clementis IV et Johannis Vercellensis refert. Denifle-Chatelain, *Chart. Univ. Paris.,* I, 313.

6

parisien du XIIIme siècle que saint Thomas a personnellement combattu. Or, Tocco ne paraît rien soupçonner de cela. Si Siger devait être cité par lui, c'était à propos d'averroïsme. Néanmoins, aucune personnalité n'est désignée par Tocco à ce sujet. Par contre, après nous avoir parlé de l'averroïsme, il passe par une interversion chronologique très choquante au fait de Guillaume de Saint-Amour en nous laissant entendre que, dans sa pensée, cette question est postérieure à la première; et il désigne alors expressément le seul Siger parmi les acolytes de maître Guillaume. « Après cette erreur (des averroïstes), dit-il, notre Docteur (Thomas d'Aquin), en détruisit, à Paris, une nouvelle. Cette erreur ne fut pas l'œuvre d'un infidèle, mais de chrétiens qui en cela ne l'étaient pas; elle fut mise au jour par Guillaume de Saint-Amour, Siger et leurs adeptes [1] ». Ainsi, tandis que Tocco ne rapproche pas le nom de Siger de l'averroïsme dans lequel il a joué le premier rôle, il le place près de celui de Saint-Amour avec lequel il n'a rien à faire.

Siger, en effet, n'a pas à paraître en cette occurrence. La guerre entreprise par Guillaume de Saint-Amour contre les Dominicains, sous le couvert de l'Université, mais en réalité pour le compte de quelques maîtres séculiers de la faculté de théologie, nous est bien connue [2]. Commencée en 1253, elle occupe les années suivantes. Le célèbre pamphlet de Guillaume de Saint-Amour *De*

[1] Post hunc errorem praedictus Doctor Parisiis destruxit alium de novo exortum : qui error non fuit ab infideli commentatione exortus, sed a fidelibus, in hoc non fidelibus, Guilhelmo de Sancto Amore, Segero et aliis eorum sequacibus adinventus, *Acta SS.*, t. I martii, p. 666. C. Cipolla qui connaît ce texte de Tocco a bien vu que c'est lui qui a fourni la base de l'affirmation qu'on trouve chez les anciens éditeurs de saint Thomas et dont il sera question plus loin, mais il a eu tort de lui accorder une autorité qu'il n'a pas, et de ne pas avoir soupçonné l'anachronisme. *Giornale storico*, VIII, p. 128.

[2] M. Perrod a publié sur ce sujet une étude, *Maître Guillaume de Saint-Amour*, Paris, 1895 (parue déjà dans la *Science sociale*, même année). Les informations de l'auteur sont insuffisantes et ses jugements inexacts, comme nous l'avons établi pour les points fondamentaux, dans notre article *De l'incorporation des Dominicains dans l'ancienne Université de Paris*, Revue Thomiste, 1896, p. 133. Le dossier de cette affaire se trouve dans Denifle-Chatelain, *Chart. Univ. Paris.*, t. I, aux années 1253-59. Voy. aussi S. Bonaventurae *Opera*, ed. Quaracchi, t. V, 1891, p. VI et suiv.

periculis novissimorum temporum est de 1255 [1], et la réponse de saint Thomas d'Aquin *Contra impugnantes Dei cultum*, de 1257 [2]. Le dernier acte relatif à cette affaire, déjà assoupie par la condamnation du *De periculis* et le bannissement du fauteur principal, est du 24 septembre 1259 [3]. Or, par les actes officiels et les sources multiples concernant cette ardente querelle, nous connaissons, sans ombre de doute, les noms des acteurs notoires, et nulle part celui de Siger n'est prononcé. Dans sa lettre du 17 juin 1256, Alexandre IV indique Guillaume de Saint-Amour, Eudes de Douai, Nicolas de Bar-sur-Aube et Chrétien de Beauvais comme les agents principaux de la rébellion et de la résistance, *tanquam principales hujusmodi rebellionis et contumacie incentores* [4]. L'un ou l'autre nom est encore connu [5], mais de Siger, il n'est question nulle part. On ne peut donc placer avec Tocco le nom de Siger à côté de celui de l'auteur du *De periculis*, et encore moins dire avec Gaston Paris que Siger « prit, avec Guillaume de Saint-Amour, la première place parmi les adversaires des Dominicains [6] ».

D'ailleurs, la guerre entreprise contre les Dominicains fut déclarée et conduite par les membres du clergé séculier de la faculté de théologie et non par les professeurs des autres facultés, parmi lesquels se trouvera, mais plus tard, Siger de Brabant [7]. Si la faculté des arts se laissa entraîner dans la lutte, ce fut dans des questions statutaires relevant de l'ordre intérieur de l'Université, mais non dans la question doctrinale qui faisait le fond du débat

[1] Denifle-Chatelain, *Chart. Univ. Paris.*, I, 296.

[2] [Soldati], *SS. Thomae Aquinatis et Bonaventurae Opuscula adversus Guillelmum a S. Amore ejusque asseclas*, Romae, 1773, t. I, p. XXII; *Chart. Univ. Paris.*, I, 297. C'est à tort que Le Clerc (*Hist. litt. de la France*, XIX, 102, et G. Paris, *La Poésie au moyen âge*, 167) donnent la date de 1266.

[3] *Chart Univ. Paris.*, I, 402.

[4] *Chart. Univ. Paris.*, I, 321.

[5] *Chart. Univ. Paris.*, I, 330; Th. Cantipratanus, *Bonum universale de Apibus*, lib. II, cap. x, n. 27, p. 179.

[6] *La Poésie au moyen âge*, 167.

[7] Nous savons par G. de Saint-Amour lui-même que le *De Periculis* était l'œuvre exclusive des théologiens et des canonistes : Ego una cum aliis magistris et scholaribus theologiae et magistris decretorum collegi auctoritates praedictas. *Opera omnia*, p. 109.

entre les séculiers et les réguliers. La querelle théologique était en dehors du domaine de la faculté des arts, à laquelle Siger ne cessa jamais d'appartenir, ainsi que nous le verrons plus avant [1].

Enfin, la première apparition de Siger de Brabant dans l'histoire est de 1266, et la période connue de son activité professorale occupe les dix années suivantes, ce qui nous conduit beaucoup trop tard pour permettre de croire avec quelque probabilité qu'il était déjà maître au temps de la querelle de Guillaume de Saint-Amour, surtout si nous considérons que sa carrière fut subitement brisée en 1277, au temps de sa plus grande renommée.

Ainsi donc, rien n'autorise à parler de Siger de Brabant jusqu'à l'année 1266. Avant cette date, Siger n'existe pas pour l'histoire.

Avec la suppression de l'anachronisme signalé tombe aussi le rapprochement que l'on a fait entre quelques vers de Rutebeuf et le nom de Siger de Brabant. Victor Le Clerc l'a établi le premier [2] et a eu des imitateurs [3]. Le célèbre trouvère écrit dans « Li diz de maître Guillaume de Saint-Amour » :

Bien avez oï la descorde
(Ne covient pas que la recorde)
Qui a dure tant longuement
(Vij. ans tos plains entirement)
Entre la gent Saint-Dominique
Et cels qui lisent de logique [4]

Ce morceau porte avec lui-même sa date. Il est de la fin de 1259 ou du commencement de 1260, puisque la « descorde » qui dure depuis « Vij ans tos plains entirement » a commencé

[1] Il n'y a aucune vraisemblance à penser avec Baeumker (p. 63, n. 2) que Siger, maître ès arts, pouvait en même temps être étudiant en théologie. Siger eût-il été alors à l'Université, vingt ans plus tard, en 1277, il n'était pas encore maître en théologie.

[2] *Hist. litt. de la France*, XIX, 101.

[3] Renan, *Averroès et l'Averroïsme*, 277 ; F. Castets, *Il Fiore, Poème italien du XIIIme siècle en CCXXXII sonnets imité du Roman de la Rose*, par Durante, Montpellier et Paris, 1881, 151.

[4] *Œuvres complètes de Rutebeuf*, éd. A. Jubinal, Paris, 1839, I, 73.

pendant les premiers mois de 1253. On ne peut donc pas rapprocher ces vers de la polémique de saint Thomas et de Siger, laquelle est de 1270.

D'ailleurs, même appliquées à la lutte de Guillaume de Saint-Amour et des Dominicains, les paroles de Rutebeuf doivent être interprétées. La discorde, en effet, n'était pas

Entre la gent Saint-Dominique
Et cels qui lisent de logique,

mais entre les théologiens séculiers et les Dominicains. S'il est vrai aussi que « cels qui lisent de logique » c'est à dire la faculté des arts, prit part à la lutte, c'est secondairement et entraînée par les meneurs de la faculté de théologie, comme l'établissent les documents officiels relatifs à cette affaire [1]. Le mot de logique a usurpé dans les vers de Rutebeuf une place que, rigoureusement, il n'a pas dans l'histoire.

L'anachronisme de Tocco devait avoir la vie longue. En dehors du texte de la vie de saint Thomas d'Aquin, il trouva avec les grandes éditions des œuvres complètes de ce docteur un moyen de propagation encore plus facile. La première de ces éditions, Rome, 1570, dite de Pie V, fait précéder l'opuscule *Contra impugnantes Dei cultum* d'un court prologue pour servir d'argument, comme on disait alors, au traité. C'est là que l'auteur du prologue, se conformant à l'indication venue manifestement de Tocco, place le nom de Siger auprès de celui de Guillaume de Saint-Amour dans la lutte de ce dernier contre les religieux mendiants. Les éditions postérieures des œuvres complètes de saint Thomas, jusqu'à la fin du siècle dernier, répétèrent l'information de l'édition princeps, témoin celles d'Anvers (1612), de Paris (1660), de Venise (1786). C'est là que V. Le Clerc est venu recueillir le renseignement de Tocco sans en soupçonner l'origine première et l'a transmis à ceux qui, après lui, ont eu à parler de Siger de Brabant [2]. C. Cipolla a reconnu dans la vie de saint Thomas

[1] Voy. p. LXXXII, note 2.
[2] *Hist. litt.*, XXI, 101-102. Le Clerc avait consulté l'édition de Venise.

par Guillaume de Tocco la source primitive de cette donnée, mais il n'a pas conçu de doute sur sa valeur [1], si bien que le dernier historien de Siger, Cl. Baeumker, l'accepte à son tour avec la même sécurité [2]. Cependant, comme nous l'avons établi plus haut, le témoignage de Tocco n'a qu'une faible autorité, et, tel qu'il est formulé, il renferme un assez grossier anachronisme. Ce n'est pas, en effet, au temps de Guillaume de Saint-Amour, mais plus tard, que Thomas d'Aquin est entré en polémique contre Siger de Brabant.

Le texte de Tocco ne devait pas demeurer un simple anachronisme ; il allait fournir l'occasion, au XVIIme siècle, de confondre Siger de Brabant avec Siger de Courtrai et de faire de leurs deux personnes et de leurs deux activités, si dissemblables fussent-elles, un amalgame qui devait alimenter longtemps les notices biographiques. On a dit, comme nous l'avons déjà rapporté, que Quétif et Echard étaient les premiers auteurs responsables de la confusion. L'affirmation est relativement vraie. Ils l'ont mise en circulation, mais ils ne l'ont pas inventée. Il est d'ailleurs très probable que si Echard, car c'est de lui seul qu'il s'agit, au lieu de toucher en passant une question qu'il n'avait pas à examiner, l'avait traitée à fond, comme a cherché à le faire V. Le Clerc, il n'aurait pas eu de peine à s'apercevoir de cette erreur. Quoi qu'il en soit, il importe surtout de savoir comment le savant bibliographe en était venu à son opinion. C'est le moyen de couper court à son autorité, car elle est telle aux yeux de Carlo Cipolla qu'il n'hésite pas à maintenir, sur la foi seule d'Echard, l'existence d'un Siger de Courtrai en plein XIIIme siècle.

Il aurait été probablement difficile de retrouver la source dont s'était inspiré Echard, s'il ne nous avait mis lui-même indirectement sur la voie. A deux des endroits où il touche cette question, il déclare que ses affirmations résultent de l'histoire de la Sorbonne, *ex actis gymnasii*. Dans un premier texte, en conséquence de ces

[1] *Giornale storico,* VIII, 128.
[2] *Die Impossibilia,* 62-64.

renseignements, il affirme que Siger de Courtrai est contemporain de saint Thomas d'Aquin et un des compagnons de Robert de Sorbon [1]. Dans le second texte, Echard est conduit à rapprocher les noms de Siger de Courtrai et de Siger de Brabant ; cependant, il ne nous apprend pas explicitement s'il voit sous ces deux noms une identité de personne [2]. Mais dans la notice sur l'inquisiteur Simon du Val, après avoir donné l'extrait de l'acte de citation visant Siger de Brabant, il rappelle le legs de manuscrits fait parce dernier à la Sorbonne. Or, ces ouvrages, Echard en a déjà parlé plus haut, et si le lecteur se reporte à cet endroit, il s'aperçoit aussitôt qu'il s'agit des livres légués par Siger de Courtrai. D'où il faut conclure que, dans son esprit, Echard identifiait les deux Siger, quoique ne l'affirmant pas explicitement [3]. C'est d'ailleurs ce que Le Clerc avait justement observé [4].

Mais que peuvent bien être ces actes de Sorbonne qui ont ainsi influencé Echard ? Lui-même semble nous mettre sur la piste. A propos du legs d'un autre manuscrit, fait à la Sorbonne par un membre de cette institution, il écrit : *Quorum ultimus (codex) ex legato Guidonis Britonis socii, qui ex actis gymnasii apud D. d'Estoüilly socium servatis et a D. Hemeraeo collectis*

[1] Alter (manuscriptorum)... ex legato Sigeri de Cortraco decani Cortracensis et socii Sorbon. qui ex actis ejus gymnasii aetate S. Thomae florebat. *Script. Ord. Praed.*, I, 288 b.

[2] Primus (codex)... ex legato Sigeri de Cortraco decani ecclesiae B. Mariae Curtracensis, qui e primis Roberti de Sorbona sociis fuit ex actis gymnasii, sanctumque doctorem vidit. Alter n. 130 ex legato Bernerii de Nivellis canonici S. Martini Leodiensis, qui cum Sigero de Brabantia concanonico suo Leodium jam se receperat mense novembri 1277, ut constat ex actis F. Simonis de Valle Or. Praedic. in regno Franciae tum inquisitoris generalis. Sic enim habetur in cod. MS membr. alias conventus nostri Rotomagensis ejus aetatis, ubi acta plura ejus inquisitionis (p. 295 a).

[3] Sigerus de Brabantia et Bernerus de Nivella erant S. T. magistri et socii Sorbonici ea aetate scriptis etiam clari, qui in suspicionem erroris venerant, quam tamen purgarint, cum in communione Ecclesiae obierint, multosque codices Sorbonae legarint, inter alios Sigerus primam partem Summae S. Thomae, primam Secundae, quodlibeta, et Quaestiones disputatas de potentia Dei, Bernerus primam Secundae et secundam Secundae (p. 395 a).

[4] *Hist. litt.*, l. c. p. 111.

floruit a 1274 ad 1287 [1]. Echard nous livre certainement ici une de ses sources d'information touchant la Sorbonne et les Sorbonistes. Mais les *acta gymnasii* auxquels il a fait souvent appel sans les désigner plus explicitement sont-ils la compilation d'Héméré qui, au temps d'Echard, se trouvait entre les mains d'un autre membre de Sorbonne, chez lequel il l'a consultée ? On l'a cru, mais il n'en est rien.

Claude Héméré, docteur de Sorbonne et chanoine de l'église de Saint-Quentin, prit le bonnet de docteur en 1614, devint bibliothécaire de Sorbonne en 1638, et occupa ce poste pendant six ans. Il est connu par divers travaux d'érudition [2].

Nous avons pensé tout d'abord que l'élucubration utilisée par Echard devait être les *Sorbonae Origines,* ouvrage demeuré inédit et dont la bibliothèque nationale de Paris possède un exemplaire [3]. Au cours de nos premières recherches, nous avions été confirmé par une indication de Petit-Radel, qui, dans sa biographie de Robert de Sorbon, lui adjoint Siger comme un de ses premiers compagnons en se basant sur les *Origines de Sorbonne* d'Héméré qu'il semble avoir consultées, mais dont il n'indique pas le dépôt [4]. Contrairement à notre attente, nous n'avons pas retrouvé dans le travail de l'ancien bibliothécaire la mention d'un Siger au temps de la fondation du célèbre collège. Divers personnages y figurent, sans aucun titre légitime d'ailleurs, comme Guillaume de Saint-Amour, Eudes de Beauvais, Laurent d'Angleterre, et d'autres, mais non un Siger quelconque. Ce qui nous incline encore plus

[1] L. c., p. 295 a.

[2] Lelong, *Bibliothèque historique de la France,* p. 72 ; *Nouvelle Biographie générale,* XXIII, col. 898, Paris, 1858.

[3] Fonds latins, 5493.

[4] *Hist. litt.,* XIX, 291. Petit-Radel n'a vraisemblablement pas consulté Héméré, ce qui paraît par sa manière vague de le citer et surtout par le fait qu'Héméré ne fait pas mention de Siger. C. Cipolla (*Giornale storico,* VIII, 129) et Cl. Baeumker (*Die Impossibilia,* 69, note 4) ont cru à la fausse indication de Petit-Radel. Baeumker, sur l'indication de Denifle (*Chart. Univ. Paris.,* I, p. 350, n. 2), reconnaît qu'il faut se défier de l'autorité d'Héméré, mais il a tort de croire que celui-ci n'a pas des renseignements sûrs touchant Siger de Courtrai et qu'il en fait un contemporain de Robert Sorbon.

à croire que Siger de Courtrai n'est pas mentionné par Héméré au XIII[me] siècle, c'est qu'il en fait effectivement mention sous la date du 30 mai 1341, indiquant le legs des huit volumes de saint Thomas fait à la Sorbonne par *Sugerus de Curtraco* [1]. Les renseignements d'Héméré sont donc absolument conformes à ceux fournis par L. Delisle et provenant d'autres sources authentiques. Il nous fallait donc chercher ailleurs que dans l'ouvrage d'Héméré les *Acta* qui avaient induit Echard en erreur. Nous n'avons pas eu de peine à les reconnaître dans le manuscrit 1021 de la Bibliothèque de l'Arsenal. On trouve, en effet, sous cette cote une compilation historique en trois sections avec le titre général de *Domus et societatis Sorbonicae historia* [2]. C'est là que gît, croyons-nous, la notice biographique qui a dès l'origine égaré l'histoire sur le compte des deux Siger. Ce travail est l'œuvre de Charles Meusnier, vers le milieu du XVII[me] siècle. Il ne nous paraît pas douteux que c'est de là qu'Echard a tiré ses renseignements, et que c'est cette élucubration qu'il désigne sous l'appellation de *Acta gymnasii,* en parlant de Siger. Il est aisé maintenant, par un simple examen de la notice consacrée par Meusnier à Siger de Courtrai, de voir par quel procédé elle a été composée, et d'y retrouver les divers éléments qu'on y a combinés à tort. Cela est d'autant plus facile que l'auteur pousse la conscience jusqu'à nous indiquer l'origine de chacune de ses informations [3].

[1] Fol. 105.
[2] Le ms. 1022 contient une copie du même ouvrage.
[3] Nous donnons ici intégralement et d'une seule pièce la notice pour qu'on en puisse mieux juger. (Ms. 1021, p. 251-252.)

5[us].

Sigerus vel Siguerus de Curtraco urbe, in comitatu Flandriae sita, in qua notus (natus), et ecclesiae beatae Mariae decanus factus, cognomen quoque pro hujus temporis consuetudine a praedicta urbe obtinuit.

Scripsit multa ex quibus in meam devenere notitiam :

1° Liber de modis significandi qui his verbis incipit... *Quoniam grammatica,* ms. 757.

2° Summa totius logicae, quae quidem reperitur in indice libri ms. 757, cum praecedenti libro; sed deficiunt [p. 252] multi quaterniones, solumque superest tractatus de fallaciis.

3° Dicitur quoque cum Guillelmo de Sancto Amore et aliis scripsisse

L'observation générale qui se dégage de la notice de Meusnier c'est que, contrairement à ce qui s'est passé depuis V. Le Clerc qui avait absorbé dans la personnalité principale de Siger de Brabant celle plus secondaire de Siger de Courtrai, c'est ce dernier qui, chez Meusnier, s'annexe le peu que l'auteur sait du philosophe Brabançon. La notice en effet ignore le nom d'un Siger de Brabant; elle connaît simplement Siger de Courtrai, plus un Siger sans qualificatif, fourni originairement par Guillaume de Tocco, et qu'elle croit identique à son homonyme. Les détails de la notice, à l'exception de deux, appartiennent réellement à Siger de Courtrai.

Ainsi, l'auteur de la compilation sait que Siger de Courtrai a été doyen de l'église de Sainte-Marie de la même ville, maître en théologie et compagnon de la maison de Sorbonne, à laquelle il a légué un grand nombre de livres. Cela résulte des indications qui se trouvent à la fin de ces mêmes livres. Des renseignements semblables sont fournis par un ancien calendrier du prieur qui fait mention des écrits légués et de la fondation d'un anniversaire.

Tout cela est exact et conforme aux sources explorées par L. Delisle.

L'auteur tente aussi une énumération des œuvres de Siger de Courtrai. Celles qui sont venues à sa connaissance sont le *Liber de modis significandi,* qui portait de son temps dans la bibliothèque de Sorbonne le n° 757 [1]; la *Summa totius Logicae* dont il ne reste plus que le traité *De Fallaciis* et qui fait partie du même manuscrit [2].

librum de periculis novissimorum temporum, qua de re videndus author argumenti operis D. Thomae contra impugnantes religionem.

Tempus mortis ejus incertum videtur; tamen fato functus ante annum 1260um, ut suspicari licet ex initio collectionis canonicae quae Guillelmo a Sancto Amore tribuitur.

Extant in bibliotheca Sorbonica libri multi ex ejus legato, in quorum fine nominatur Siguerus decanus Curtracensis, in theologia magister et socius domus; idem patet ex vetusto kalendario prioris in quo et horum librorum, quos legavit fit mentio, et pecuniae ab ipso datae pro anniversarii celebratione.

[1] C'est le ms. de la Bibliothèque Nat. fonds latins (Sorbonne) 940, fol. 1-7.

[2] Même ms. Il faut ajouter à l'activité philosophique de S. de Courtrai l'*Ars Posteriorum* (ibid., 956, f. 60-72), lequel n'était peut-être qu'une des parties de sa Somme de logique, ainsi que le *De modis significandi*.

Ces affirmations se vérifient encore; mais il n'en est plus de même pour ce qui suit.

L'auteur ajoute, en effet, que Siger de Courtrai, à ce qu'on rapporte, aurait collaboré avec Guillaume de Saint-Amour et d'autres au *De periculis novissimorum temporum*. On peut consulter sur cela, dit-il, l'argument du traité de saint Thomas d'Aquin *Contra impugnantes religionem*. On le voit, c'est, comme nous l'avons montré plus haut, la donnée anachronique et fausse venue originairement de Guillaume de Tocco, relative à Siger de Brabant et incorporée ici à la biographie de Siger de Courtrai.

Pareillement, l'auteur de la notice nous dit, en cherchant à déterminer la date de la mort de Siger de Courtrai, que le temps en est incertain. Il semblerait cependant que Siger ait disparu avant 1260, comme il résulte de ce qu'on lit au commencement de la collection canonique attribuée à Guillaume de Saint-Amour [1]. Or, cette date erronée est une simple inférence tirée de la durée de la lutte de l'Université contre les Dominicains (1253-1259), après avoir admis à tort, avec Tocco, que Siger y avait pris part.

Nous ne nous arrêtons pas à montrer que les affirmations et les confusions d'Echard se réduisent exactement à ce que contient la notice, et qu'en conséquence, nous sommes en présence de la seconde et dernière source des confusions relatives aux deux Siger [2].

Ainsi, plus de doute désormais, la confusion entre les deux maîtres est l'œuvre de Charles Meusnier. Connaissant diverses données sur Siger de Courtrai, il a fait descendre celui-ci en plein milieu du XIIIme siècle, en lui appliquant le renseignement fourni par Guillaume de Tocco. Le biographe de Thomas d'Aquin avait

[1] Meusnier fait ici allusion aux œuvres de GUILLAUME DE SAINT-AMOUR, *Opera omnia quae reperiri potuerunt*, Constantiae, 1632, où les *Collectiones catholicae et canonicae Scripturae contra pseudo praedicatores*, occupent le huitième rang.

[2] On pourrait objecter qu'Echard ne fait nulle part allusion à la prétendue opposition de Siger contre les mendiants, comme le dit la notice; mais qui connaît l'œuvre d'Echard sait que cet écrivain passe volontiers à pieds joints et par principe sur cette question, comme sur celle relative à l'opposition faite aux doctrines de saint Thomas d'Aquin.

lui-même placé par erreur beaucoup trop tôt l'activité de Siger de Brabant et avait fait intervenir ce maître dans des événements auxquels il était absolument étranger. C'est Tocco et Meusnier qui se partagent la somme des inexactitudes introduites dans la question.

En somme, on le voit, on n'avait pas assez détruit. Il n'y a pas de trace d'un Siger de Courtrai au XIIIme siècle. Quant à Siger de Brabant, il ne paraît pas avant 1266. Tout ce que l'on a dit d'un Siger de Brabant, maître en théologie, sorboniste, ennemi des Ordres mendiants, contemporain de Robert de Sorbon et de saint Thomas d'Aquin au temps de la lutte de Guillaume de Saint-Amour, tout cela est une fiction, un mythe, ainsi que son prétendu thomisme dont nous parlerons plus loin. Jusqu'à présent, après inventaire fait, les comptes du célèbre maître ès arts soldent par zéro au livre de l'histoire. Heureusement qu'après cette partie négative et toute de destruction, que nous avons cru pouvoir appeler la pseudo-biographie de Siger de Brabant, nous allons aborder une partie franchement positive ; et si là encore il reste des erreurs à corriger et beaucoup de doutes à éclaircir, nous pourrons cependant faire sortir notablement de sa pénombre la physionomie du plus célèbre maître en averroïsme que le XIIIme siècle ait connu.



IV

SIGER DE BRABANT

ET

THOMAS D'AQUIN

A

L'UNIVERSITÉ DE PARIS 1266-1269

Le nom de Siger de Brabant apparaît pour la première fois avec certitude à la date du 27 août 1266. L'important document qui nous le fait connaître est l'ordination du légat pontifical, Simon de Brion [1], par laquelle il met un terme aux graves différends survenus dans la faculté des arts de l'Université de Paris [2]. Cette pièce, d'une longue teneur, nous ouvre une vue intéressante sur l'état intérieur de ce milieu, à cette époque. La faculté des arts, de beaucoup la plus nombreuse puisqu'elle servait de préparation aux trois autres [3], voyait son personnel scolaire, maîtres et étudiants,

[1] Simon de Brion ou de Brie, appelé par les registres pontificaux Simon Mompi[tiu]s, Français, trésorier de St-Martin de Tours, cardinal en décembre 1262, et pape sous le nom de Martin IV (22 fév. 1281, † 28 mars 1285). C. EUBEL, *Hierarchia Catholica medii aevi,* Monasterii, 1898, p. 8 et 10; DE MAS LATRIE, *Trésor de Chronologie,* Paris, 1889, col. 1193.

[2] Denifle-Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis,* I, p. 449-457.

[3] Denifle, *Die Universitäten des Mittelalters bis 1400,* I, p. 98 et suiv.; supra, p. XLI, note 2.

groupé en quatre sections ou Nations : celles des Français, des Normands, des Picards et des Anglais [1]. La première comprenait, au temps où nous sommes, un nombre de membres à peu près égal à l'ensemble du reste [2]. Dans la première moitié de l'année 1266, peut-être plus tôt, un conflit éclata entre la nation des Français et les trois autres. Déjà le 24 mars de l'année précédente, le légat Simon de Brion avait dû apaiser un différend soulevé entre les mêmes groupes, mais qui ne paraît pas avoir eu la même cause ou le même prétexte [3]. En tout cas, il témoigne que les rapports entre les Français d'une part et les Normands, Picards et Anglais de l'autre, étaient déjà tendus, quand un nouvel incident fut le signal d'une scission plus profonde et plus dangereuse. La nation des Français s'était incorporé un jeune maître que la nation des Picards affirmait lui appartenir. Un premier arbitrage, confié au roi de France lui-même, ne fut pas accepté par les deux parties. Le conflit s'envenima et on en vint aux dernières extrémités. La nation des Français se sépara entièrement des autres nations. Elle se constitua en un groupe autonome, se nomma un recteur [4] et ses autres officiers, et rompit toutes relations scolaires avec le parti adverse [5]. De ce fait, la faculté des arts se trouvait dédoublée en deux facultés. Mais, dans ce milieu inflammable, les résolutions ne se limitaient pas aisément à des mesures purement administratives. On en vint à des excès condamnables. Il y eut des incarcérations de personnes et des actes de violence. C'est parmi les fauteurs de ces voies de fait que nous rencontrons Siger, un membre de la nation des Picards. Il semble même que ce maître se soit trouvé au premier rang de ceux qui ont donné aux événements leur caractère aigu. C'est ainsi qu'il est suspect d'avoir trempé dans l'arrestation qui a été faite de Guillaume, chanoine de Tulle, de

[1] *Chart. Univ. Paris.*, I, p. xx ; H. Denifle, *Die Universitäten*, p. 84 et suiv.

[2] *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 451 : Cum tot sint numero in ea sola [natione Gallicorum] persone, quot in aliis tribus existunt.

[3] *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 446-8.

[4] Le recteur de l'Université appartenait toujours à la faculté des arts et était nommé par elle. *Chart. Univ. Paris.*, I, p. XXIII ; Denifle, *Die Universitäten*, p. 119.

[5] *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 449-52.

la nation des Français [1]. C'est lui surtout qui est accusé, avec son compatriote Simon de Brabant, d'avoir tenté d'arracher les livres des mains de quelques maîtres des Français pour les empêcher de lire les leçons et de chanter aux vigiles que célébrait le corps universitaire dans l'église des Frères-Prêcheurs pour le défunt maître Guillaume d'Auxerre [2].

Ces difficultés et ces troubles, dont nous signalons ici le seul côté nécessaire à notre sujet, trouvèrent leur solution dans l'arbitrage du légat Simon de Brion, aux mains duquel les deux partis, revenus à des idées plus saines et persuadés finalement que la situation tournait contre leur bien commun, avaient confié le soin de rétablir l'ordre et de sauvegarder les intérêts compromis de la faculté des arts.

La sentence arbitrale du légat est marquée au coin d'une grande sagesse et d'une égale fermeté. Elle maintient d'une façon rigoureuse le principe de l'inséparabilité des nations au sein de la faculté des arts. En cas de conflit, le différend sera porté devant un tribunal arbitral de sept membres, composé des trois maîtres les plus anciens de la faculté de théologie et des quatre plus anciens de la faculté de droit, qui devront liquider l'affaire dans le délai d'un mois.

Pour diminuer les occasions de conflit et donner plus de stabilité à l'organisation de la faculté, la durée de la charge rectorale est portée, d'un mois qu'elle était, à trois mois environ [3]. Enfin, différentes questions secondaires sont dirimées par le légat, et ici encore nous trouvons que Siger devra purger l'accusation portée contre lui, touchant l'attentat commis sur la personne de Guillaume, chanoine de Tulle [4].

Ce qui ressort le mieux de ces données et ce qu'il importe

[1] *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 450.

[2] *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 451. Voyez le règlement de Robert de Courçon sur les funérailles des maîtres, l. c., p. 79.

[3] *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 455. Les élections se faisaient : 1° le premier jour de leçons après la fête de saint Denis (9 oct.) ; 2° le dernier jour de leçons avant les vacances de Noël; 3° le dernier jour de leçons avant l'Annonciation (25 mars) ; 4° le dernier jour de leçons avant la fête de saint Jean-Baptiste (24 juin).

[4] L. c., p. 456.

surtout de constater, c'est d'abord la mobilité de la population scolaire, maîtres et étudiants, qui maintient l'agitation, les querelles et les conflits presque à l'état chronique dans l'Université de Paris, au XIIIme siècle. Les troubles naissent à propos de tout, dans le domaine des faits comme dans celui des idées. Les plus graves avant celui que nous venons de signaler sommairement avaient été la dispersion de l'Université en 1229 [1], et la lutte contre les maîtres dominicains de 1252 à 1259 [2]. Les dix années que nous avons à parcourir sont aussi des plus significatives. Mais ici la lutte est spécialement placée sur le terrain des doctrines, et à ce titre la période dont nous allons esquisser l'histoire est peut-être la plus curieuse et la plus importante dans la vie de l'Université de Paris au XIIIme siècle.

Une autre donnée qui ressort de l'acte d'arbitrage de Simon de Brion est celle relative à la personne de Siger de Brabant. Le maître nous apparaît ici pour la première fois sous un jour quelque peu défavorable. C'est une nature remuante, prompte à l'attaque, et ne reculant pas devant un coup de main. Ce que nous apprendrons de lui dans la suite ne sera pas fait pour infirmer cette opinion. La mise en évidence de la personnalité de Siger de Brabant dans les événements de 1266 nous permet aussi d'induire qu'il était déjà, à cette date, un des personnages marquants dans le monde des arts [3], d'autant plus que quelques années après nous le trouvons au premier plan, devenu un véritable chef de parti.

Nous n'avons pas de données positives directes sur Siger jusqu'au début de 1272, et cependant les deux années précédentes sont parmi les plus intéressantes et les plus agitées d'une carrière qui l'a été jusqu'à la fin. Pour nous guider ici, nous devons nous

[1] *Chart. Univ. Paris.*, I, passim, aux années 1229-1231 ; Valois, *Guillaume d'Auvergne,* p. 47 et suiv.

[2] Voy. p. LXXXII et suiv.

[3] Dans son traité *De anima intellectiva,* composé en 1270, il nous confie qu'il a déjà été préoccupé depuis bon nombre d'années, *a longo tempore,* par l'un des problèmes qu'il agite (*Appendices,* p. 112, l. 26), ce qui doit ramener assez en arrière sa carrière de maître ou au moins d'étudiant.

rabattre sur la chronologie de la vie de Thomas d'Aquin. C'est lui, en effet, qui pendant la seconde période de son enseignement à l'Université de Paris (1269-1272), fut l'adversaire personnel de Siger. Ces deux maîtres sont les principaux jouteurs sur le terrain de la philosophie aristotélicienne, et leurs noms dominent les événements et les idées que nous nous proposons d'étudier. Aussi est-ce en allant de l'un à l'autre que nous éclairerons de notre mieux une question d'histoire demeurée jusqu'ici fort obscure.

Nous constatons la présence de Thomas d'Aquin à Paris, au mois de mai 1269, pendant la tenue du Chapitre général de l'Ordre des Frères-Prêcheurs [1]. Son nom est prononcé à l'occasion d'une curieuse dispute théologique devant les membres de cette assemblée. Une question de propriété littéraire, soulevée entre deux religieux de même nom, avait amené l'intervention de l'autorité, et les divers procédés proposés dans le Chapitre pour découvrir la vérité, furent l'objet de vives critiques [2]. Après avoir agité sans résultat

[1] *Acta Capitulorum generalium,* ed. Reichert, p. 144. Le Chapitre se tint le 12 mai. Echard, *Script. Ord. Praed.*, I. p. XVII.

[2] Les historiens de saint Thomas d'Aquin ont ignoré ce fait qui nous est connu par un ancien document tiré des archives du couvent de Viterbe et publié par le P. P.-T. Masetti, *Monumenta et antiquitates veteris disciplinae Ord. Praed.,* Romae, 1864, t. I, p. 363. Le P. Masetti n'a pas rapproché ce document de celui dont nous parlons dans la note suivante, bien qu'ils jettent un jour très nouveau l'un sur l'autre, et déterminent la date du fait qui n'est pas celle de 1264, comme l'a cru Masetti (p. 364). Nous transcrivons ici le premier à cause de sa rareté : Eo tempore Joannes Juristae de Colonia S. Faustini (près de Viterbe) complevit opus super Sententias quod intitulavit Johannina de Colonia : et in Cap. Generali Parisien. fuit facta magna altercatio, quia amicus ejus, dum studerent simul Bononiae, subripuerat extrahens occulte, et erat Fr. Johannes de Colonia; dum enim noster Viterbiensis praesentat in Cap. corrigendum opus, alius Fr. Johannes de Colonia dixit suum, nec valuit praeceptum contra Teuthonicum factum, nec literae datae sub sigillo confessionis pro Italico contra Teuthonicum. Fuerunt dati solemnissimi Magistri, inter quos fuit B. Thomas de Aquino pro parte italica, et Petrus de Tarantasia postea Papa cum quinque aliis pro parte Teuthonica, et formatae petitiones si posset utrumque adstringi praecepto : et nihil conclusum est, nisi quod titulus remaneret sine nomine patriae Italicae vel Teuthonicae, et diceretur Johannina edita per Fr. Johannem de Colonia, quia hoc est verum, et nulli fit injuria. Ce texte est curieux, parce qu'il nous fait connaître comment s'effectuait dans l'Ordre la publication officielle d'un livre. Il montre aussi que le moyen âge n'avait pas des idées si diverses des nôtres sur la propriété littéraire, contrairement à ce que l'on affirme d'ordinaire.

différents projets de solution au sein du Chapitre, où se rencontraient un maître et sept lecteurs en théologie, on constitua une commission extra-capitulaire de six maîtres en théologie qui discutèrent les points en litige. De ces six consulteurs, les uns avaient été jadis professeurs à l'Université de Paris et les autres l'étaient encore, et parmi eux se trouvait Thomas d'Aquin. La commission, comme le Chapitre, n'arriva pas à des vues uniformes, et la question de principe resta en suspens. Par contre, les consulteurs rédigèrent une sorte de procès-verbal de leurs débats qui porte pour titre *De Secreto,* et nous fournit la liste de leurs noms ainsi que leurs opinions respectives sur les points en litige [1].

A quel titre Thomas d'Aquin se trouvait-il à Paris, au mois de mai 1269 ? On pourrait croire qu'il était le représentant de la province romaine, le Chapitre général étant un Chapitre de définiteurs. Mais nous savons que le Chapitre de cette province tenu à Viterbe, en 1268, avait désigné pour le Chapitre général de l'année suivante Frère Eufranon, comme définiteur, et Frère Gérard, prieur de Florence, pour être son compagnon [2].

D'autre part, il paraîtrait peu vraisemblable que Thomas d'Aquin eût été appelé à Paris pour éclairer le Chapitre sur les

[1] Voici le titre qu'il porte dans le ms. Paris, Bibl. Nat. fonds latin, 14546 (anc. Vict. 635) : Quaestiones quae sequuntur fuerunt propositae in Capitulo generali Parisiis celebrato anno domini MCCLXIX coram Magistro Ordinis et Diffinitoribus, inter quos erant septem Lectores, et unus Magister; item coram Magistris simul congregatis, scilicet Fatre Thoma de Aquino, F. Bonohomine, F. Petro de Tharentasia, F. Bartholomeo, F. Balduino, et F. Giliberto, qui omnes responderunt una voce ut infra sequitur. Voy. Denifle, *Archiv für Litt.-u. Kirchengeschichte,* II, p. 204 et suiv. — Le ms. de Paris avait été consulté par Echard, *Scriptores Ordinis Praedicatorum,* I, p. 280. Il a été édité avec les opuscules de saint Thomas par Pellicanus, par Uccelli et dans les éditions des œuvres de Saint Thomas, Paris, 1656, t. XX, p. 894; Paris (ed. Fretté), 1889, t. XXXII, p. 816. Au dire du P. Denifle, il existe de nombreux ms. de cet écrit (*Archiv,* l. c., p. 206, n. 16), et il indique lui-même (*Chart. Univ. Paris.,* I, p. 386) les mss. Bib. Escorial, R. II, 2; Rome, Archives génér. Ord. Praed., Cod. Rutenensis, p. 170; Paris, Arsenal, 532, fol. 80. On peut y ajouter le ms. 4487 (19), fol. 301b - 303, de la Bibliothèque impériale de Vienne.

[2] Diffinitor capituli generalis, Fr. Eufranon cui parcimus hoc anno a lectione; socius eius Fr. Gerardus, prior Florentinus. C. Douais, *Acta Capitulorum provincialium Ordinis Fratrum Praedicatorum,* p. 525.

questions qu'on avait à y traiter. Cet usage était peu ordinaire, et le Chapitre ne manquait pas d'hommes éclairés, surtout se tenant à Paris, et l'on ne conçoit pas qu'on eût ainsi déplacé, de si loin, c'est à dire du centre de l'Italie, un religieux appliqué à de graves occupations comme l'était Thomas d'Aquin.

La vérité est que le maître était revenu à Paris, afin de diriger une seconde fois l'une des deux écoles de théologie desservies par les Dominicains, et il est incontestable qu'il y avait repris au plus tard son enseignement, à l'automne de cette même année, c'est à dire au commencement de l'année scolaire 1269-1270 [1]. Mais le doute qu'on doit soulever, et il existe de graves raisons de le faire, c'est de savoir si la présence de Thomas d'Aquin à Paris, dès le mois de mai 1269, n'est pas la conséquence de la reprise déjà effective de son second enseignement universitaire. Des données significatives nous portent à croire que Thomas d'Aquin a repris ses leçons, dès les premiers mois de 1269, sinon plus tôt, et qu'il les a continuées jusqu'à Pâques de 1272. La base de ce comput se trouve dans les renseignements fournis par celle de ses compositions théologiques qui porte le nom de *Quaestiones quodlibetales*.

Les disputes quodlibétiques étaient des disputes extraordinaires que les maîtres tenaient une ou deux fois par an, aux approches de Pâques et de Noël [2]. Elles se distinguaient des disputes ordinaires en ce que les sujets en étaient multiples et proposés librement par les auditeurs, maîtres ou étudiants. Le maître, ou le bachelier sous la direction du maître, répondait aux diverses difficultés qui lui étaient soumises sur chaque matière, et le lendemain, ou un des jours suivants, le maître reprenait les questions

[1] Echard a établi très clairement que saint Thomas a fait un second séjour à Paris comme professeur; il pense qu'il est venu en 1269 et est reparti pour l'Italie en 1271, mais il n'a pu préciser ni le début ni la fin exacte de son enseignement. *Script. Ord. Praed.*, I, p. 280-81. Denifle déclare que Thomas a passé deux années à Paris, entre sa seconde venue d'Italie et son nouveau départ (*Chart. Univ. Paris.*, I, p. 505), mais il ne cherche pas à déterminer les points extrêmes. Nous verrons que Thomas y a passé au moins trois années complètes.

[2] Denifle, *Archiv*, III, p. 320.

ĉ

et les difficultés dans son école; il groupait les sujets souvent fort disparates dans le meilleur ordre possible, et résolvait définitivement les difficultés. Cet acte scolaire final s'appelait déterminer, ou détermination. Les écrits nombreux qui nous sont restés depuis la seconde moitié du XIIIme siècle sous le nom de *quodlibeta* ne sont pas autre chose que ces déterminations ultimes, résultat des disputes extraordinaires dites quodlibétiques [1].

Les questions quodlibétiques ou *Quodlibeta* de saint Thomas d'Aquin sont au nombre de douze dans ses œuvres imprimées [2], mais les manuscrits ainsi que les indications des anciens auteurs en désignent onze seulement, un des quodlibets primitifs ayant été divisé plus tard en deux [3]. Or, Nicolas Trivet nous apprend que les six premiers ont été composés à Paris et les cinq derniers en Italie [4]. En outre, deux quodlibets portent une date précise dans certains manuscrits. Le troisième a été tenu à Paris, aux approches de Pâques 1270, et le cinquième, à Paris encore, avant les fêtes de Noël 1271 [5]. Puisque ces disputes extraordinaires avaient lieu à Pâques et à Noël, le second doit être de Noël 1269,

[1] On ne trouve pas d'étude un peu précise sur cette question des quodlibeta. Les auteurs qui en ont parlé accidentellement (Du Cange, *Glossarium*, au mot *Quodlibet;* B. de Rubeis, *De gestis et scriptis S. Thomae Aquinatis,* Dissert. XI, cap. IV, p. 144; C. Thurot, *De l'organisation de l'enseignement dans l'Université de Paris,* p. 87; M. de Wulf, *Histoire de la philosophie dans les Pays-Bas,* p. 61) l'ont fait inexactement ou insuffisamment. Nous nous contentons de donner ici le minimum de renseignements nécessaires puisés à de bonnes sources, sans développer l'appareil critique rigoureusement requis par certaines de nos affirmations. Nous devrons procéder de même en plusieurs endroits pour ne pas ouvrir des parenthèses historiques trop longues ou trop nombreuses.

[2] *Opera omnia,* ed. E. Fretté, Paris, 1889, t. XV. C'est l'édition que nous citerons ordinairement.

[3] Echard, *Script. Ord. Praed.,* I, p. 290; Denifle-Chatelain, *Inventarium codicum manuscriptorum capituli Dertusensis,* Paris, 1896, p. 3. (Extrait de la Revue des Bibliothèques, Janv.-Févr. 1896.)

[4] B. de Rubeis, *De gestis et scriptis S. Thomae,* Dissert. XI, cap. IV, p. 143.

[5] Denifle, *Archiv,* III, 320. La citation de Fretté, *Opera omnia,* XV, p. 482, n. a., indique à tort l'année 1270 au lieu de 1271; le ms. de Tortose porte au cinquième quodlibet : Istud quolibet determinavit Fr. Thomas de Aquino, Ord. Frat. Pred., Parisius anno Domini M° CCLXXI circa festum Natalis Domini. Denifle-Chatelain, *Inventarium,* p. 3. Le ms. d'Erlangen n° 328, contient la même formule, ainsi que celui de Dôle, n° 81, f. 295^a^.

et le premier, de Pâques de la même année. Il est vrai que le même maître ne soutenait pas nécessairement deux disputes quodlibétiques chaque année scolaire; nous savons, par exemple, que les célèbres quodlibets de Henri de Gand ont été prononcés un chaque année [1]; le quodlibet quatrième de saint Thomas laisse lui-même un vide à Noël 1270 ou à Pâques 1271, selon qu'on le place à l'une ou à l'autre de ces deux dates; mais nous savons néanmoins que le premier quodlibet tombe au temps de Pâques en 1269, car la question débattue au Chapitre général des Dominicains, au mois de mai de la même année, y est aussi posée d'une façon formelle [2]. Or, les quodlibets étaient essentiellement des discussions de circonstance, les questions du jour, telles qu'elles étaient agitées dans le monde scolaire, et il est peu douteux que le premier quodlibet de saint Thomas ait été tenu aux approches de Pâques 1269 (24 mars). Mais cet exercice étant l'acte solennel qui couronnait une partie de l'année scolaire, on est autorisé à croire que son auteur avait repris l'enseignement soit au début de l'année scolaire, c'est à dire à l'automne de 1268, soit un peu plus tard, en tout cas avant Pâques, 1269 [3].

On pourrait objecter, il est vrai, que la première dispute quodlibétique de Thomas d'Aquin, à Paris, peut avoir été tenue non à Pâques, à raison de la reprise antérieure de l'enseignement du maître, mais au mois de mai, à l'occasion du Chapitre général. Ces sortes de joutes scolaires devaient y devenir classiques plus tard. Nous voyons déjà le célèbre Gilles de Rome, organiser une dispute quodlibétique, en 1295, à l'occasion du Chapitre général des Augustins tenu à Sienne [4]. Nous ne croyons pas cependant

[1] Ehrle, *Archiv*, I, 386.

[2] Quaestio VIII, p. 372.

[3] Saint Thomas n'ayant pas prononcé de quodlibet à Noël de 1268, on pourrait présumer qu'il n'a pas commencé l'année scolaire. Il n'y a là cependant qu'un indice incertain. Car si l'on considère que les maîtres commençaient d'ordinaire leur enseignement avec l'année scolaire et qu'ils ne tenaient pas rigoureusement une dispute quodlibétique à Noël et à Pâques, il ne serait pas improbable que saint Thomas eût repris ses leçons à Paris à l'automne de 1268.

[4] *Chart. Univ. Paris.*, II, p. 64, note.

être en présence d'un cas semblable en 1269. Il n'y a, à notre connaissance, aucune trace d'un fait de cette nature coïncidant avec la tenue des Chapitres généraux dominicains à cette époque. D'autre part, les disputes quodlibétiques, d'origine récente et essentiellement scolaire, ne sont peut-être pas encore sorties des exercices officiels universitaires. Enfin, un texte formel de Galvagni de la Flamma résout positivement la question, si ce chroniqueur ne s'est pas mépris. Faisant allusion à la question traitée dans le premier quodlibet et signalée plus haut, il dit, sous la date de 1268, que Frère Thomas a déterminé ces questions à Paris. Or, en supposant que l'auteur suive l'ancien style, le quodlibet tenu avant Pâques de 1269 doit être indiqué comme étant de 1268, ce qui ne pourrait avoir lieu au cas où il aurait été tenu au mois de mai 1269. Mais il est encore possible que Galvagni emploie le nouveau style, et dès lors le premier quodlibet serait de Noël 1268, saint Thomas ayant, dans cette hypothèse, commencé ses leçons avec la nouvelle année scolaire [1].

L'ensemble des données positives va donc à établir que saint Thomas d'Aquin a repris son enseignement professoral à l'Université de Paris probablement dès l'automne de 1268, et certainement avant Pâques de 1269, et que c'est à ce titre qu'il a ouvert sa première dispute quodlibétique, sinon à Noël, du moins aux approches de Pâques de cette même année scolaire.

[1] In 1268... frater Thomas Parisius quasdam quaestiones circa accusationes faciendas determinavit. *Chronica Ord. Praed. ab anno 1170 usque ad 1333,* dans *Monumenta Ord. Fratr. Praed. Historica,* t. II, p. 100. Galvagni, ou sa source, doit vraisemblablement tenir son renseignement de la date portée par le premier quodlibet, à la façon des dates qui subsistent encore pour le IIIme et le Vme. Toutefois, comme la date du IIIme n'est pas d'ancien style, ni les dates des quodlibets, presque contemporains, de Henri de Gand, il faudrait y voir dans ce cas l'indication que le premier quodlibet de saint Thomas est effectivement de Noël 1268, et cela nous ramènerait à l'idée que le maître avait repris possession de sa chaire au commencement de l'année scolaire 1268-69. On pourrait difficilement arguer que Galvagni fait allusion à la question *De Secreto* agitée devant le Chapitre et non au quodlibet de saint Thomas, parce que le prologue de cet écrit porte la date de 1269 et est indiquée comme ayant été débattue au Chapitre de Paris. Or, Galvagni place son indication après le Chapitre général de Viterbe de 1268, et avant celui de Paris de l'année suivante.

Quels motifs pouvaient ramener à Paris le célèbre maître qui s'en était éloigné sept ou huit ans plus tôt? Il n'était pas d'usage que les Dominicains pourvussent leurs écoles théologiques de Paris de maîtres qui y avaient déjà enseigné. L'Ordre ne reconnaissant d'autre titre de maître en théologie que celui conquis dans l'enseignement parisien, il avait à cœur de multiplier ces maîtres auxquels il confiait ensuite la direction des écoles principales de l'Ordre dans les diverses provinces de l'Europe [1]. Le fait d'un maître dominicain remontant dans une chaire de l'Université de Paris après l'avoir quittée est presque unique [2], au XIII[me] siècle, et a dû être motivé par des circonstances exceptionnelles. Le choix de Thomas d'Aquin, c'est à dire de la plus haute autorité doctrinale du temps, ajoute encore à la signification de cette dérogation et en laisse pressentir la raison.

Dès 1269, l'Université était travaillée par les premières atteintes du malaise qui se transforma bientôt en une crise aiguë. Les troubles de 1266 paraissaient des prodromes significatifs, bien que les causes de cet état fussent multiples et déjà fort anciennes. De longs et sérieux efforts avaient été tentés pour les supprimer ou au moins les amoindrir, mais elles étaient restées latentes, car elles tenaient à des situations ou à des faits généraux qu'il n'était au pouvoir de personne de changer. L'esprit turbulent des artistes mis à part, les difficultés qui traversent la vie interne de l'Uni-

[1] Denifle, *Archiv*, II, p. 165 sq.; Masetti, *Monumenta et antiquitates*, I, p. 142.

[2] Le seul exemple qui existe, à notre connaissance, est celui de Guillaume de Hotham. Ce religieux anglais enseignait déjà à Paris en 1280, ainsi qu'en fait foi sa dispute quodlibétique tenue vers Noël de cette même année. On lit en effet dans le ms. latin 15805, de la Bibl. Nation. de Paris : Expliciunt questiones de quodlibet disputate a fratre Wuil. de Hozun, die lune proxima post festum B. Nicolai, videlicet in crastino Concepcionis B. Mariae Virginis, anno gratie 1280. Hauréau, *Hist. de la philos. scolast.*, 2[me] part., II, p. 121. Ce renseignement est d'ailleurs confirmé par les indications de Bernard Gui qui place ce maître vers la même date. Denifle, *Archiv. f. Litt.-u. Kirchengesch.*, II, p. 209. Guillaume de Hotham, devenu provincial d'Angleterre, fut déchargé de son office par le Chapitre général de Bordeaux, en 1287, pour être renvoyé à Paris et y enseigner : Absolvimus priorem provincialem Anglie G. de Odone et assignamus eum conventui Parisiensi ad legendum. *Acta Capitulorum generalium*, ed Reichert, I, p. 242.

versité de Paris, au XIIIme siècle, sont de deux sortes : les unes tiennent aux catégories de personnes qui lui sont incorporées, les autres aux doctrines qui circulent dans son sein. A ce double point de vue, l'Ordre des Frères-Prêcheurs avait des intérêts vitaux engagés dans l'Université parisienne, et ce fut vraisemblablement pour les sauvegarder qu'il ramena à Paris, dans l'une des deux écoles qu'il y possédait, le plus célèbre et le plus autorisé de ses maîtres après Albert le Grand. C'est là que Thomas d'Aquin va se trouver aux prises avec des adversaires de tout ordre et sur les terrains les plus divers. La partie qu'il va engager contre l'averroïsme et Siger de Brabant en particulier ne sera ni la moins importante ni la moins caractéristique.

V

AGITATION DOCTRINALE

ET

CONDAMNATION DE L'AVERROÏSME

1270

Le retour de Thomas d'Aquin à Paris marque une recrudescence d'activité dans les polémiques doctrinales et la lutte des factions au sein de l'Université. On croirait que les adversaires de la jeune école albertino-thomiste se rendent compte, en présence du célèbre maître, qu'une grave, peut-être une décisive partie est engagée.

Les maîtres du clergé séculier, dans la faculté de théologie, n'avaient pas désarmé depuis la célèbre querelle soulevée par Guillaume de Saint-Amour contre les Ordres mendiants, bien qu'elle se fût achevée par la défaite de l'implacable chanoine [1]. Après quelques années d'un assoupissement apparent, les hostilités reprirent avec éclat. Du fond de son exil, Guillaume de Saint-Amour ne devait cesser, jusqu'à la fin de ses jours (1272), de surveiller la marche des événements et d'entretenir des intelligences avec les héritiers de son esprit à l'Université de Paris [2].

[1] Voyez plus haut, p. LXXXIII.
[2] Denifle-Chatelain, *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 414-417, 495-498.

L'avènement de Clément IV (1265), permit à Guillaume d'espérer qu'un membre de l'épiscopat français assis sur le siège de saint Pierre, serait plus accessible à ses idées [1]. Il lui envoya un lourd factum que le Pape désapprouva d'ailleurs [2], mais en des termes et sous une forme d'une modération d'autant plus méritoire qu'il s'adressait à un homme raidi contre la condamnation de 1256 [3].

C'est sans doute vers le même temps que Gérard d'Abbeville, l'ami de Guillaume de Saint-Amour et son lieutenant dans l'Université de Paris, ranima la lutte entre le clergé séculier et le clergé régulier par la composition d'un nouvel ouvrage, le plus important, semble-t-il, depuis le *Péril des derniers temps*, nous voulons dire son traité *Contre l'adversaire de la perfection chrétienne* [4]. Cette nouvelle attaque provoqua des réponses multiples de la part des réguliers, c'est à dire des Dominicains et des Franciscains, spécialement visés dans cette longue querelle des privilèges. Bonaventure, alors Général des Frères-Mineurs, et Jean Peckham, le régent de l'école franciscaine de Paris, composèrent chacun une réfutation [5].

[1] Il est à observer que c'est aussi à Clément IV que s'adressa Roger Bacon, en 1267, alors qu'il se trouvait dans une situation fâcheuse au point de vue doctrinal. Charles, *Roger Bacon*, p. 27 ; *Fr. Rogeri Bacon Opera quaedam hactenus inedita*, ed. Brewer, p. 1 et 3.

[2] *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 459. Les éditeurs du Chartularium sont d'avis que l'ouvrage en question est le *Liber de Antichristo et ejusdem ministris*, édité par MARTÈNE et DURAND, *Veterum Scriptorum Amplissima Collectio*, Parisiis, 1724-33, IX, col. 1273. C'est à tort qu'on a vu universellement dans l'ouvrage envoyé à Clément IV les *Collectiones catholicae et canonicae scripturae*. A notre avis, ces dernières ne sont autre chose que la compilation collective faite par Guillaume et ses associés au commencement de la lutte contre les réguliers, d'après le témoignage même de Guillaume. *Guillielmi de Sancto Amore Opera*, p. 109.

[3] *Chart. Univ. Paris*, I, p. 401.

[4] *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 415, note ; Quétif-Echard, *Script. Ord. Praed.*, I, 335-336 ; [SOLDATI, O. P.], *SS. Ecclesiae doctorum Thomae Aquinatis et Bonaventurae Opuscula adversus Guillelmum a S. Amore ejusque Asseclas*, Romae, 1773, I, p. XXV ; B. de Rubeis, *De gestis et scriptis S. Thomae*, Dissert. XX, cap. III, p. 218 ; *Hist. littér. de la France*, XXI, p. 487.

[5] L'écrit de saint Bonaventure est l'*Apologia Pauperum*, et celui de J. Peckham, *Tractatus Pauperis contra insipientem*. *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 415 note; [Soldati], *Opuscula*, II, p. XXI. Deux données internes de la réponse de saint Bonaventure permettent de déterminer la date de composition, et par elle

De son côté, Thomas d'Aquin, qui venait de reprendre la direction d'une des écoles dominicaines, écrivit contre Gérard d'Abbeville son traité *De la Perfection de la vie spirituelle* [1]. Il semble qu'à partir de ce moment la lutte ait battu son plein.

Un maître séculier de la faculté de théologie, ami de Gérard d'Abbeville et comme lui correspondant de Guillaume de Saint-Amour, Nicolas de Lisieux, répliqua spécialement à Thomas d'Aquin dans son traité *De la Perfection et Excellence de l'état clérical* [2]. C'est à ce nouvel écrit, sinon à l'enseignement oral de Gérard d'Abbeville que Thomas opposa son opuscule *Contre ceux qui détournent d'entrer en religion* [3]. Enfin, au moment même où Thomas d'Aquin allait quitter Paris, ou peu après son départ,

approximativement celle de l'attaque de Gérard d'Abbeville. Le *De Periculis* de Guillaume de Saint-Amour, condamné en 1256, y est dit : paucis revolutis temporibus per sedem Apostolicam reprobati. [Soldati], *Opuscula,* II, p. 107. Et ailleurs, faisant allusion à la durée de l'existence de l'Ordre de Saint François : His enim modis vixerunt hactenus hujusmodi pauperes in magna multitudine sexaginta annis, et amplius (p. 344). Ici, Bonaventure peut viser la date de la conversion de saint François (1207) ou de l'accession de ses premiers compagnons (1209), ce qui nous remet, au plus tôt, vers 1268-70, et de préférence, à la dernière date. On peut donc placer l'apparition de l'écrit de Gérard vers 1268.

[1] Quétif-Echard, *Script. Ord. Praed.,* I, 336; B. de Rubeis, l. c. p. 418; [Soldati], *Opuscula,* I, p. xxv. La composition du *De Perfectione Vitae spiritualis* doit être placée, à peu de chose près, en 1269, à cause des indications de la note précédente et du lien de dépendance entre les autres œuvres de polémique qui suivirent.

[2] *Chart. Univ. Paris.,* I, p. 497. Voici le début du prologue : Cum in manus nostras quidam libellus, qui intitulatur de Perfectione vite spiritualis, deuenisset, a quodam fratre Predicatore editus et publico traditus exemplari, in quo sacrosancta subuertitur ecclesiastica ierarchia, etc. *Hist. litt. de la France,* t. XXI, p. 492.

[3] Quétif-Echard, *Script. Ord. Praed.,* I, p. 336; B. de Rubeis, *De gestis et scriptis,* l. c.; [Soldati], *Opuscula,* I, p. xxv. Les éditeurs du *Chart. Univ. Paris.* ont rectifié l'erreur courante qui attribuait à Gérard d'Abbeville le traité de Nicolas de Lisieux, *De perfectione et excellentia status clericorum* (I, p. 498). Ils ne nous disent pas si le traité de saint Thomas est dirigé contre celui de Nicolas de Lisieux. La chose est de soi fort vraisemblable, mais une objection naît de ce que le catalogue des écrits de Thomas d'Aquin, tel qu'il paraît au procès de sa canonisation, affirme positivement qu'il est écrit contre Gérard. Baluze, S., *Vitae Paparum Avenionensium,* Parisiis, 1693, t. II, p. 7; Uccelli, P.-A., *Due documenti inediti per la vita di San Tommaso d'Aquino,* Napoli, 1873, p. 8.

Nicolas de Lisieux cherchait encore à défendre ses positions par un dernier écrit qu'il envoyait à Guillaume de Saint-Amour [1]. Cette polémique littéraire avait occupé l'espace de quatre à cinq années (1268-1272).

Ce fut cependant en 1270 que les controverses sur les rapports de l'état clérical et de l'état religieux atteignirent une acuité extrême. La dispute quodlibétique tenue aux approches de Pâques par Thomas d'Aquin nous en est le garant, car aucune autre ne porte des traces aussi notables de ces démêlés [2]. Dans un écrit de Roger Bacon, composé l'année d'après, nous avons l'écho de cette animosité des maîtres séculiers contre les réguliers. Le célèbre Franciscain, témoin oculaire de ces fâcheuses controverses, nous fait entendre ses doléances. Depuis vingt ans, les séculiers et les réguliers sont en lutte les uns contre les autres, à Paris, et se traitent mutuellement d'hérétiques et de disciples de l'Antechrist, et cela dans les leçons, les disputes, les prédications et les livres. Les séculiers, dont l'état est moins parfait, condamnent l'état religieux. Disciples, ils s'attaquent à leurs maîtres, puisque depuis quarante ans, ils ont tout appris des Prêcheurs et des Mineurs. Enfin, bien que l'Eglise ait toujours tenu l'état religieux comme plus parfait, les maîtres parisiens enseignent ouvertement le contraire, et cherchent à l'établir par des sophismes de toutes sortes [3].

Il ne faudrait pas croire cependant que cette opposition bruyante des séculiers contre les réguliers dont Paris était le théâtre, fût générale dans le monde ecclésiastique. Elle a été surtout, à diverses reprises, l'œuvre de quelques esprits remuants, plus violents que nombreux. En 1267, Guillaume de Saint-Amour se plaint de l'indifférence des pasteurs et des docteurs en présence de ce qu'il estime l'empiètement des religieux [4]; et, quelques années

[1] *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 495-99.

[2] *Quaestiones quodlibetales,* quodlibet III, art. 10-14, 17.

[3] *Opera hactenus inedita,* ed. Brewer, p. 429.

[4] Tanta erit ignavia praelatorum, ut ecclesia murum non habeat defensionis; tanta doctorum infirmitas, ut portis et vectibus careat, nec sit qui aperte veritatem praedicando, contra praedictos hostes se opponere audeat. Martène et Durand, *Veter. Script. Ampliss. Collect.*, IX, col. 1299.

plus tard, Nicolas de Lisieux écrivant au même Guillaume de Saint-Amour déclare que la queue du dragon, c'est à dire les réguliers, entraîne à sa suite, non seulement la troisième partie des chrétiens, mais la multitude et presque tout le monde [1].

Le parti militant des séculiers ne désarma cependant pas à la suite des polémiques que nous avons signalées. En 1274, au concile général de Lyon, plusieurs prélats reprirent l'offensive. Ils causèrent de vives appréhensions aux Dominicains et aux Franciscains et obtinrent la suppression de quelques Ordres secondaires et mal venus [2]. Pareillement la condamnation portée par l'évêque de Paris, le 7 mars 1277, et dont nous parlerons plus loin, quoique spécialement dirigée contre les averroïstes parisiens, chercha à atteindre Thomas d'Aquin lui-même, et par lui l'école dominicaine [3].

Enfin, quelques années plus tard, le privilège de Martin V, *Ad uberes fructus,* 13 décembre 1281, accordé aux Prêcheurs et aux Mineurs, fut le signal de nouvelles hostilités. Les maîtres séculiers de la faculté de théologie de Paris se trouvèrent, quelques-uns du moins, parmi les combattants les plus ardents, jusqu'au moment où les deux cardinaux légats, au concile de Paris, en 1290, condamnèrent d'une façon très énergique les promoteurs de cette nouvelle campagne, dont le plus célèbre et le plus mortifié se trouva être Henri de Gand [4].

Cette opposition des séculiers contre les réguliers sur le terrain

[1] Cauda sua (inimicum) non solum tertiam partem sed innumerabiles, et fere omnes,... secum in terram trahere et deicere in errorem. *Chart. Univ. Paris.,* I, p. 495. La tertia pars est une allusion au texte de l'Apocalypse, xii, 4 : Et cauda ejus trahebat tertiam partem stellarum caeli, et misit eas in terram.

[2] Jacobus ab Aquis, *Chronicon imaginis Mundi,* Monumenta Historiae Patriae, Script. Augustae Taurinorum, t. II, (1848), col. 1616 et suiv.; Martène et Durand, *Thesaurus novus Anecdotorum,* t. IV, col. 1771-1781.

[3] *Chart. Univ. Paris.,* I, p. 543.

[4] *Chart. Univ. Paris.,* I, passim aux années 1281-1287; Quétif-Echard, *Script. Ord. Praed.,* I, p. 405 et suiv.; *Hist. litt. de la France,* XXV, p. 385-94, XXVII, p. 401 et suiv.; H. Finke, *Das Pariser Nationalkonzil, vom Jahre 1290,* Römische Quartalschrift, 1895, p. 171-182; L. Delisle, *Le Concile national de Paris, en 1290,* Journal des Savants, 1895, p. 440-44.

des privilèges devait aussi se traduire par une résistance analogue dans le domaine des doctrines. Mais il n'est pas aisé d'établir, d'après les productions littéraires, la position prise par les séculiers en matière de philosophie et de théologie. En 1271, Roger Bacon nous apprend que, depuis quarante ans, les séculiers n'ont composé ni un traité de philosophie ni un traité de théologie. Ils se sont contentés d'utiliser les productions scientifiques élaborées par les deux Ordres scolaires des Prêcheurs et des Mineurs [1]. Nous avons vu en effet les maîtres les plus marquants, Guillaume de Saint-Amour, Gérard d'Abbeville, Nicolas de Lisieux, consumer leur activité littéraire à cette polémique scandaleuse et stérile contre les droits reconnus aux mendiants par la papauté. Le peu qu'ils ont pu fournir hors de là n'a pas encore été mis au jour [2]. Il n'est cependant pas douteux qu'ils aient pris position contre l'enseignement de Thomas d'Aquin. La condamnation de 1277, œuvre des théologiens séculiers, en est la preuve indéniable, en tant qu'elle cherche à atteindre quelques-unes des doctrines thomistes. Nous savons d'ailleurs que Guillaume de Saint-Amour reprochait à la nouvelle école dominicaine son affection pour les sciences philosophiques [3]; et Nicolas de Lisieux ne pensait pas autrement à l'égard de Thomas d'Aquin, bien qu'il l'appelât « le grand Maître » [4].

Unis et solidarisés par un intérêt commun contre les attaques des séculiers, les Dominicains et les Franciscains étaient loin de professer une communauté de sentiments et de vues en matière de doctrines [5]. Le premier heurt éclatant des deux directions eut

[1] *Opera quaedam hactenus inedita,* ed. Brewer, p. 428. Voy. le texte, p. LXVIII, note 2.

[2] On possède des disputes quodlibétiques de Gérard d'Abbeville, Paris, Nat. lat., 16405; Vatic., 1015; *Chart. Univ. Paris.,* I, p. 498.

[3] Voy. p. XLVIII, note 3; Martène et Durand, *Veter. Script. Ampl. Collect.,* IX, col. 1346 : divinam sapientiam sibi arrogant, cum tamen mundana magis calleant.

[4] Aristotelicas argutias friuolas reputamus. *Hist. litt. de la France,* XXI, p. 493 ; *Chart. Univ. Paris.,* I, p. 498.

[5] Isti praecursores antichristi tanto sunt ecclesiae periculosiores, quanto sunt in simili perversitate unanimes, ita inter se glomerati, ut ab invicem

lieu à Paris, entre Thomas d'Aquin et Jean Peckham, les maîtres les plus marquants de l'une et de l'autre école dans l'Université.

Venant d'une grande collectivité, l'opposition de l'Ordre franciscain au mouvement albertino-thomiste, devait être plus véhémente et plus durable que celle des clercs séculiers.

Dès leur naissance, ces deux frères jumeaux qu'étaient les Prêcheurs et les Mineurs, s'étaient, comme Jacob et Esaü, querellé dès le sein de leur mère [1], et la suite de leur histoire devait être aussi célèbre par leurs rixes que par les effusions de leur amitié. Mais en aucun point de leur incessant contact, les divergences ne devaient s'accuser avec plus d'éclat et de mauvaise humeur que dans les matières doctrinales. Entré le premier et à pleines voiles dans la vie scolaire et scientifique du temps [2], l'Ordre des Prêcheurs

nequeant separari : unde qui illorum aliquos reprehendit, statim omnes alios inimicos sentit. Guillaume de Saint-Amour, *Liber de Antichristo,* dans Martène et Durand, *Veter. Script. Ampliss. Collect.,* IX, 1248. Godefroy des Fontaines constatant, en 1286, l'accord des Prêcheurs et des Mineurs contre les séculiers malgré leurs autres divergences, écrit malignement : Et credo quod ibi impleta est scriptura que dicit : Facti sunt amici Herodes et Pilatus ipsa die. *Chart. Univ. Paris.,* II, p. 9.

[1] C'est la comparaison employée par le franciscain joachite qui, vers le milieu du XIII[me] siècle, a écrit l'ouvrage : *Interpretatio praeclara Abbatis Joachim in Hieremiam Prophetam,* Venetiis, 1528, fol. 24[b] et suiv. Sur la date de composition, voy. Renan, E., *Nouvelles études d'histoire religieuse,* Paris, 1884, p. 131-36.

[2] *Revue thomiste,* IV, p. 138 et suiv.; H. Denifle, *Die Constitutionen des Predigerordens vom Jahre 1228,* Archiv für Litt.-u. Kirchengeschichte, I, p. 187; du même, *Quellen zur Gelehrtengeschichte des Predigerordens im 13. und 14. Jahrhundert,* Archiv, II, p. 165; C. Douais, *Essai sur l'organisation des études dans l'Ordre des Frères Prêcheurs,* p. 4 et suiv.; Ch. Thurot, *De l'organisation de l'enseignement dans l'Université de Paris,* p. 115 et suiv. « Dominique fut le premier ministre de la justice (?) que l'Europe moderne ait vu ; il fut également le premier ministre de l'instruction publique. » P. Larousse, *Grand Dictionnaire universel du XIX[me] siècle,* Paris, 1870 (article : Dominique S.). — Questi (S. Domenico) fu il primo che fece scuole di teologia ove si ammaestra di divinitade. In tutto il mondo non avea scuola nulla che di ciò ammaestrasse, se non una in Parigi, e quivi si faceva rade volte e quasi neente. Oggi n'è piena tutta la Cristianidade : chè ogni convento è scuola di Divinidade e i frati Minori ed anche gli altri frati hanno impreso da questa. Moreni, *Prediche di F. Giordano da Rivalto,* Firenze, 1831, t. I, p. 233 (sermon du 5 août 1303), cité par A. Galletti, Fra Giordano da Pisa, *Giornale storico della Letteratura italiana,* Vol. XXXI, (1898), p. 7.

avait pris ses avances sur celui des Mineurs qui évolua vers la vie doctrinale partiellement et avec de graves difficultés [1]. Jacob, conscient d'une supériorité que tout le monde proclamait [2], semble avoir quelque peu mortifié son cadet de l'éclat de sa science et de la fermeté de son orthodoxie [3]. Toutefois, à l'origine, les docteurs

[1] Ce que disent K. MULLER, *Die Anfänge der Minoritenordens,* Freiburg i. B., 1885, p. 103, et P. SABATIER, *Vie de S. François,* Paris, 1894 (5me éd.) p. 318 et suiv. est insuffisant. C'est sous le gouvernement de Hélie de Cortone, à partir de 1232, que l'Ordre franciscain entra efficacement dans le mouvement, doctrinal du XIIIme siècle : Salimbene, *Chronicon,* p. 404-5 ; *Analecta Franciscana,* III, p. 218 et suiv. ; S. Antonin, *Chronica,* P. III, tit. XXIV, c. IX, n. 1. Alors furent fondés les deux principaux centres scolaires franciscains : celui de Paris, *Chart. Univ. Paris.,* I, p. 135 ; *Analect. Francisc.,* III, p. 218, et celui d'Oxford ; mais dans ce dernier, le maître ne fut pris dans l'Ordre qu'à partir de 1247. A. LITTLE, *The Grey Friars in Oxford,* Oxford, 1892, p. 30, *Anal. Franc.,* I, p. 238. Sur l'attitude du parti des primitifs et des spirituels à l'égard de l'étude et de la philosophie, voy. les écrits qui, dans les œuvres de saint François, portent le titre de *Collationes Monasticae;* ANGELO DA CLARENO, *de Septem Tribulationibus Ord. Minor.,* ed. I. v. DÖLLINGER dans *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters,* München, 1890, II, 438 et suiv. ; Ehrle, *Archiv f. Litter.-u. Kirchengesch.,* III, p. 72-76, 118, 126-127, 177-180, 576-582. Et si aliorum religiones (i. e. Praed.) vocantur ad studia ex sui institutione,... huius religionis (Minor.) vocacio ex expressione fundatoris, superius est descripta, ad oracionem et studium modis aliis moderatum : Ubertino da Casale, dans *Archiv,* l. c., p. 76 ; *Le Poesie spirituali del B. Jacopone da Todi,* ed. TRESATTI, Venetia, 1617, p. 4, 43, 71 :

Mal vedemmo Parisi
Ch' n' ha destrutto Ascisi ;
Con la lor lettoria
L' han messo in mala via (p. 43).
... Molti ha messo in ruina
Sophistica Theologia (p. 4).

[2] Ordo (Praedic.) qui primo habuit studium cum religione, reputatus est preeminens quodammodo. Humbert de Romans, cité par Denifle, *Archiv,* I, 187, n. 3. Voy. la curieuse satire de 1266-68, publiée par WATTENBACH, *Sitzungsberichte der königl. Preussischen Akademie der Wissenschaften,* Berlin, t. XXXIV, 1892, p. 104 et suiv. : Ordo Predicatorum qui inter Ordines pollet prerogativa sciencie (p. 104).

[3] Isti boni homines [Praedicatores] semper de scientia gloriantur, et dicunt quod in ordine eorum fons sapientiae invenitur. SALIMBENE, *Chronica,* Parmae, 1857, p. 108. — Quidam fratres ejusdem ordinis praedicatorum ausi sunt se publice jactitare, doctrinam veritatis plus in suo ordine quam in alio sibi contemporaneo viguisse. J. Peckham, *Registrum epistolarum,* III, p. 867. Robert d'Uzès († 1296), un pieux visionnaire, une façon de Fra Jacopone dominicain, comme lui ennemi

franciscains et dominicains suivant la même direction doctrinale, la cause principale du conflit n'existait pas. Il semble même qu'une véritable intimité ait existé entre les premiers maîtres parisiens des deux Ordres [1].

Au temps de Thomas d'Aquin et de Bonaventure, la destinée de l'une et l'autre écoles semble fixée par l'action respective de ces maîtres. Thomas engage son école et son Ordre dans un puissant intellectualisme philosophique et théologique, tandis que Bonaventure vise à établir une école de théologie mystique en maintenant autant que possible la théologie augustinienne antérieure [2]. Mais entre ces deux maîtres, si dissemblables dans leurs aspirations, leurs méthodes et leurs doctrines, on ne trouve ni une animosité, ni un esprit de contention personnelle. La légende, peut-être même l'histoire ont parlé de leur amitié [3]. Bonaventure, qui avait une claire vue de la diversité des voies suivies par la pensée dominicaine et la pensée franciscaine, a formulé le fait en quelques mots atténués mais caractéristiques. « Les Frères-Prêcheurs visent surtout à la spéculation, et leur nom l'implique, et ensuite à l'onction; les Frères-Mineurs tendent principalement à l'onction et secondairement à la spéculation » [4]. Sous ce mot intraduisible d'onction, il faut entendre le sentiment mystique, la vie affective trouvant sa formule théorique dans la théologie.

Au temps du second séjour de Thomas d'Aquin à Paris, le conflit éclata entre les deux écoles. Ce fut le franciscain anglais, Jean Peckham [5], alors régent de l'école des Frères-Mineurs, qui

des études, se fait dire par saint Dominique : Filiis catuli varicosi (S. Dominici) dic : Elevantes recesistis ab umilitate prima. Gloriamini in sublimitate scientiarum vestrarum, eo quod plures aliis habetis peritos. Quétif-Echard, *Scriptores Ord. Praed.*, I, p. 449.

[1] Gerardus de Fracheto, *Vitae Fratrum Ord. Praed.*, ed. Reichert, p. 274.

[2] Voy. p. LXIII, note 7.

[3] Dante, *Paradiso*, XI-XII.

[4] Alii (Praedicatores) principaliter intendunt speculationi, a quo etiam nomen acceperunt, et postea unctioni. Alii (Minores) principaliter unctioni, et postea speculationi. *Opera*, ed. Ad Aquas Claras, t. V, p. 440.

[5] Sur Peckham, voy. *Registrum epistolarum fratris Johannis Peckham*, ed. C. T. MARTIN, London, 1884; F. Ehrle, *John Peckham über den Kampf des*

semble avoir donné l'assaut à l'enseignement du célèbre régent d'une des écoles des Frères-Prêcheurs. Nous savons par Peckham, devenu archevêque de Cantorbéry, que Thomas d'Aquin eut à soutenir le choc de plusieurs théologiens de l'Université de Paris, au temps où il s'y trouvait lui-même. Le seul point de dispute signalé par Peckham est celui de l'unité de la forme substantielle dans l'homme [1]. Mais il n'est pas douteux que le front de bataille doctrinal ne fût plus étendu que le point accidentellement signalé par l'archevêque de Cantorbéry. Ce fut peut-être dans la dispute quodlibétique tenue par Thomas d'Aquin, aux approches de Pâques en 1270, celle même où il eut à repousser l'attaque des maîtres séculiers sur la question de la dignité respective de leur état et de celui des religieux, que Jean Peckham et les autres maîtres s'efforcèrent de battre en brèche la théorie aristotélicienne de Thomas d'Aquin sur l'âme intellectuelle forme substantielle unique dans l'homme [2].

S'il fallait en croire Peckham, l'évêque de Paris, les maîtres en théologie et les Dominicains eux-mêmes auraient opposé à Thomas de subtiles objections, et seul il aurait prêté son concours à son adversaire, autant que le respect de la vérité le permettait. Thomas, comme un docteur plein d'humilité, aurait soumis finalement ses thèses au jugement des maîtres parisiens, en tant qu'elles pouvaient avoir besoin de correction [3].

Augustinismus und Aristotelismus in der zweiten Hälfte des 13. Jahrh., Zeitschrift für katholische Theologie, 1889, p. 172 et suiv.; A. Little, *The Grey Friars in Oxford*, p. 154; *Analecta Franciscana*, III, p. 361.

[1] *Registrum*, III, 899.

[2] La question était posée d'ordinaire à l'occasion d'une difficulté théologique touchant le Christ mort. Quodlibeta II, art. 1; III, a. 4; IV, a. 8. C'est à la même question philosophique que se rapportent quodl. I, a. 6; III, a. 1.

[3] Cum pro hac opinione (de unitate formae) ab episcopo Parisiensi et magistris theologiae et a fratribus propriis argueretur argute, nos soli eidem astitimus, ipsum prout salva veritate potuimus defensando, donec ipse omnes positiones suas, quibus possit imminere correctio, sicut doctor humilis subiecit moderamini Parisiensium magistrorum. *Registrum*, III, p. 866. La présence de l'évêque de Paris n'a ici rien d'insolite. Les disputes des maîtres, même les simples leçons de ceux qui étaient renommés, attiraient un grand concours d'auditeurs, parmi lesquels les prélats de l'Eglise. Gérard de Frachet, parlant,

Ce renseignement de Peckham, fourni au moment de la violente campagne qu'il avait engagée en Angleterre contre quelques-unes des doctrines de Thomas d'Aquin, ne présente vraisemblablement pas toutes les garanties nécessaires d'indépendance, non sans doute sur le fait de la dispute, mais sur l'attitude des divers figurants. Nous savons par un témoin du procès de canonisation de Thomas d'Aquin, que les Dominicains avaient gardé le souvenir très vif de ces disputes de Paris, et il nous représente tout autrement la conduite de Peckham à l'égard de Thomas d'Aquin. Loin de le soutenir, ce dont il avait vraisemblablement peu de besoin, Peckham aurait, par ses paroles déclamatoires et exaltées, donné à Thomas de justes motifs de s'irriter; mais le saint, toujours en possession de lui-même, ne cessa de lui répondre avec humilité et douceur [1]. Ainsi, il n'y a de commun entre ces deux témoignages que le fait de la tranquille possession de lui-même chez Thomas d'Aquin. Cela, on pouvait le supposer aisément, et un auditeur de Thomas, vers ce même temps, Pierre Dubois, confirme cette impression lorsqu'il dépeint le maître dominicain par ce seul mot « le prudentissime Frère Thomas d'Aquin » [2].

Il n'est pas invraisemblable, d'autre part, que Thomas ait eu contre lui Etienne Tempier, l'évêque de Paris, que nous retrouverons plus tard, les autres maîtres de théologie et peut-être quelques-uns de ses confrères, partisans attardés de l'ancienne forme de l'augustinisme. Mais ceux que Peckham ne nomme pas et qui formaient cependant le groupe le plus nombreux de l'Université,

peu après 1266, des maîtres dominicains qui s'étaient succédé à l'Université de Paris, écrit : legerunt et disputaverunt in scolis, praesentibus scolaribus et religiosis et multis ecclesiarum praelatis. *Vitae Fratrum Ord. Praed.* p. 335.

[1] Dixit dictus testis se audivisse a pluribus Fratribus Praedicatoribus fide dignis, quod quando idem frater Thomas una vice disputabat Parisiis, ubi erat frater Joannes de Pizano ordinis Fratrum Minorum, qui fuit postea archiepiscopus Cantuariensis, quantumque dictus frater Joannes exasperaret eumdem fratrem Thomam verbis ampullosis et tumidis, numquam tamen ipse frater Thomas restrinxit verbum humilitatis, sed semper cum dulcedine et humanitate respondit. Acta SS., 7 Martii, *Processus Inquisitionis,* cap. IX, n. 77, p. 712.

[2] Ille prudentissimus frater Thomas de Aquino. PIERRE DUBOIS, *De recuperatione Terre Sancte,* ed. CH. V. LANGLOIS, Paris, 1891, p. 53.

nous voulons dire les artistes, ceux-là étaient certainement du côté de Thomas d'Aquin. Bacon nous a appris, trois ans plus tôt, que le monde scolaire à Paris est entièrement gagné aux doctrines d'Albert le Grand dont Thomas était le continuateur [1]. Peckham nous laisse indirectement pressentir cette situation. En rappelant la théorie de l'unité des formes qui avait fait l'objet principal de la dispute, il émet l'opinion que cette doctrine, acceptée par Thomas d'Aquin, n'avait pas été introduite par des personnes religieuses, mais par des séculiers dont les deux principaux ont misérablement fini leurs jours au delà des Alpes [2]. Peckham, en faisant ici allusion à Siger de Brabant et à Boèce de Dacie condamnés plus tard, en 1277, emploie un artifice de partisan en cherchant à rejeter sur les doctrines de saint Thomas le discrédit attaché à celles des deux célèbres averroïstes depuis leur condamnation. Il commet, en outre, une grave erreur, qu'on a peine à s'expliquer chez un maître familiarisé avec les événements scolaires en prétendant que les deux séculiers ont peut-être été les inventeurs de cette théorie, alors qu'Albert le Grand l'avait propagée plus de vingt années auparavant. Mais il ne se trompe pas lorsqu'il laisse entendre que le péripatétisme de Thomas d'Aquin le rejetait du côté de la faculté des arts ; et c'est là, en effet, qu'au milieu de ses luttes, il trouvait ses admirateurs et ses amis [3].

Quant à l'affirmation de Peckham que Frère Thomas aurait soumis ses doctrines au jugement des maîtres de la faculté de théologie, cela peut s'entendre d'une parole respectueuse, ou d'une formule de déférence à l'égard de l'évêque de Paris et de la faculté de théologie, mais non de la disposition effective où il aurait été de soumettre ses idées à un arbitrage quelconque. Malgré sa

[1] Voy. p. LIX.

[2] Nec eam (opinionem) credimus a religionis personis, sed secularibus quibusdam duxisse originem, cuius duo praecipui defensores vel forsitan inventores miserabiliter dicuntur conclusisse dies suos in partibus transalpinis, cum tamen non essent de illis partibus oriundi. *Registrum,* III, 842.

[3] Nous verrons plus loin les témoignages d'estime et d'amitié donnés par la faculté des arts à Thomas d'Aquin, lors de son départ de Paris, en 1272, et en 1274, après sa mort.

modestie, le grand penseur médiéval ne se méprenait pas sur la valeur respective de ses conceptions et de celles de ses contemporains, et il n'ignorait pas davantage où siégeait l'autorité qui seule avait le droit de le juger. La sérénité de convictions et l'inflexibilité doctrinale qui éclatent partout dans les écrits de Thomas d'Aquin excluent le moindre doute à cet égard. S'il fallait citer un exemple, nous nommerions le court opuscule *De Aeternitate mundi contra murmurantes,* où il vise les mêmes adversaires, et se montre intraitable sur une question fort délicate et alors vivement débattue [1]. Nous signalerions enfin le fait que, quelques mois avant sa mort, il se prononçait sur cette théorie de l'unité des formes, si bruyamment attaquée à Paris, comme s'il n'avait existé ni objections, ni opposants [2].

L'opposition doctrinale franciscaine, représentée par Peckham, lors du dernier séjour de Thomas d'Aquin à Paris, fut continuée plus tard par le même docteur pendant son épiscopat à Cantorbéry. Nous n'avons pas à toucher ici l'historique de ces brûlantes disputes de 1284 et 1285. Mais nous devons retenir le jugement porté alors par Jean Peckham sur l'écart existant entre la direction franciscaine et l'école thomiste. A son avis, elles n'ont plus rien de commun dans les matières librement discutées en dehors des vérités de foi [3]. La formule est outrée, semble-t-il, mais elle témoigne de l'extrême divergence doctrinale à laquelle les deux grands Ordres scolaires du moyen âge avaient finalement abouti.

L'année 1270 qui avait mis aux prises Thomas d'Aquin tour à tour avec les maîtres séculiers et l'ancien augustinisme, le vit

[1] *Opera omnia,* ed. Fretté, XXVII, p. 450; *Quaest. quodlibetal.,* quodl. III, a. 3. Le titre que nous donnons à cet opuscule est celui qui se trouve dans le plus ancien catalogue des œuvres de saint Thomas, et que l'on peut considérer comme officiel. Baluze, *Vitae Papar. Avenion.,* II, p. 7.

[2] *Quaest. quodlibetal.,* quodl. XII, a. 9 : in nullo corpore est nisi una forma substantialis.

[3] Cum doctrina duorum ordinum in omnibus dubitabilibus sibi pene penitus hodie adversetur. *Registrum epistolarum,* III, p. 871. Cum doctrina unius ordinis sit tota pene contraria doctrinae alterius, exceptis fidei fundamentis. p. 902.

aussi livrer un vigoureux assaut à l'averroïsme de quelques maîtres parisiens de la faculté des arts. Il n'est pas douteux, en effet, que cette année déjà riche en troubles ne marque les débuts de la crise aiguë que traverse durant sept années l'Université de Paris; elle est aussi, selon toute probabilité, l'année où se produit la polémique personnelle de Thomas d'Aquin et de Siger de Brabant.

Nous avons essayé plus haut de déterminer le point de départ du mouvement averroïste [1]. Nous avons vu qu'il ne semble être né que vers le sixième decennium du siècle. Après être resté dans l'ombre, il paraît au grand jour pour la première fois en 1270. Thomas d'Aquin qui écrit à ce moment son traité de l'Unité de l'Intellect contre les averroïstes, nous apprend que l'erreur qu'il combat, était déjà ancienne et avait prévalu chez un grand nombre [2]. Mais cette expression assez indéterminée d'elle-même doit être précisée par les renseignements obtenus ailleurs. Des sources diverses nous permettent de saisir cette importante manifestation de l'averroïsme.

Guillaume de Tocco, l'historien de saint Thomas d'Aquin, nous a fait à sa manière une description de l'averroïsme parisien. Il ne donne pas, il est vrai, à ses renseignements une date précise, mais il ressort néanmoins du contexte qu'ils s'appliquent au second séjour de Thomas à Paris. Pour Guillaume, l'averroïsme est surtout constitué par la théorie d'une seule intelligence commune à tous les hommes, ce qui entraîne la suppression de tout mérite individuel. L'esprit des gens simples était même imbu de cette erreur. Aussi un homme d'armes, à Paris, déclarait-il ne pas vouloir expier ses tautes; car, disait-il, si l'âme du bienheureux Pierre est sauvée, je le serai pareillement; ayant la même intelligence, nous aurons la même destinée. Cette erreur avait infecté les étudiants de Garlande, c'est à dire les étudiants ès arts, et ceux-ci pouvaient la propager par leurs sophismes. Pour la combattre, Thomas composa l'écrit admirable où il montre qu'Averroès

[1] P. LXIX et suivantes.

[2] Inolevit siquidem jamdudum circa intellectum error apud multos ex dictis Averrois sumens exordium. *De unitate intellectus*, cap. I. *Opera*, ed. Fretté, t. XXVII, p. 311.

avait mal entendu Aristote, si bien que quiconque comprend la doctrine du Philosophe ne peut hésiter à voir combien cette erreur est déraisonnable [1].

On aura remarqué le fait assez curieux que la thèse principale de l'averroïsme, celle de l'unité de l'intellect, avait franchi le seuil des écoles, pour pénétrer dans les milieux sans culture. Là, par une logique simpliste on en tirait, sous forme de conclusion, l'affranchissement de toute obligation morale, tentative si souvent manifestée dans diverses sectes populaires du moyen âge. Cette diffusion des conceptions averroïstes chez le vulgaire peut aider à expliquer l'urgence des mesures prises par l'évêque de Paris, en décembre 1270.

Mais c'était surtout dans le monde des écoles que l'averroïsme trouvait ses adeptes ; et nous allons établir par un document précis que les thèses fondamentales de cette doctrine y étaient ouvertement agitées et défendues. On est surpris, il est vrai, de ne pas trouver de trace importante des polémiques averroïstes dans les Questions quodlibétiques déterminées par saint Thomas pendant son séjour à Paris. Cet étonnement disparaît cependant lorsque l'on considère que ces théories devaient trouver leur lieu naturel dans les disputes des maîtres ès arts. Une seule thèse parmi celles

[1] Praeter praedicta magna volumina... in quibus antiquas haereses confutavit, suo etiam exortas tempore divino Spiritu revelante destruxit, quarum haeresum prima fuit Averrois, qui dixit unum esse in omnibus hominibus intellectum. Qui error malorum favebat erroribus, et Sanctorum virtutibus detrahebat : dum uno existente in omnibus intellectu, nulla esset differentia hominum, nec distantia meritorum. Qui tantum invaluit etiam in simplicium mentibus, sicque se periculose infudit, ut requisitus quidam miles Parisiis, utrum de suis criminibus se purgare vellet, responderit : Si anima B. Petri est salva, et ego salvabor : quia si uno intellectu cognoscimus, uno fine exitii finiemur. Quem errorem cum essent scholares Golardiae imitantes, qui Averrois erant communiter sectantes ; poterat praedictus error plures inficere, quibus potuissent praedictum errorem sophisticis rationibus persuadere. Unde contra hunc errorem praedictus Doctor fecit scriptum mirabile, in quo praeter rationes fidei, quibus praedictus error illiditur, per dicta etiam Aristotelis, quae Averroes male intellexerat, a radice evellit, et nihil rationis habere demonstrat : ut nullus, qui potest dicta Aristotelis capere, quin sit praedictus error irrationabilis, dubitaret. *Acta SS.*, t. I martii, p. 666. Au lieu de *Golardiae,* lisez *Garlandiae.* Garlande était le nom du quartier où étaient établies les écoles d'arts. Denifle, *Die Universitäten,* I, p. 667.

que nous verrons condamner est discutée par Thomas d'Aquin dans les quodlibets de Noël 1269, et de Pâques 1270 [1]. Elle est une conséquence des doctrines averroïstes, mais elle appartient au domaine de la théologie, ce qui explique sa présence parmi les questions disputées [2].

Des renseignements précis sur l'agitation averroïste de 1270 nous sont fournis par un religieux dominicain, alors à Paris, du nom de Gilles, selon toute probabilité Gilles de Lessines [3]. On possède de lui une lettre de quelques lignes adressée à Albert le Grand. Il lui apprend que les maîtres les plus célèbres en philosophie, à Paris, discutent divers articles qu'il lui envoie et qu'on a combattus déjà dans de nombreuses assemblées. Il le prie d'intervenir, lui l'illuminateur des intelligences, pour mettre fin par son autorité à ces disputes. La lettre de Gilles nous a été conservée par Pierre de Prusse, un biographe tardif d'Albert le Grand [4], qui n'a pas jugé utile à son sujet de reproduire la liste des erreurs qui accompagnait la lettre d'envoi. Il nous a seulement conservé la première proposition, à savoir que l'intelligence de tous les hommes est numériquement une [5].

[1] C'est la question : utrum anima separata possit pati ab igne corporeo ? (quodl. II, a. 13 ; quodl. III, a. 23), dont la négative est la huitième des propositions condamnées le 10 décembre 1270. *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 487.

[2] Sans doute, bon nombre de questions agitées par les théologiens étaient purement philosophiques. Mais il est vraisemblable que les artistes n'auraient pas osé proposer leurs thèses averroïstes dans les écoles des théologiens les jours de disputes, ou que ceux-ci les auraient récusées.

[3] Le *Chart. Univ. Paris.*, laisse entendre (I, p. 487) qu'il pourrait s'agir de Gilles de Lessines. Le fait est très probable. Nous savons que Gilles était bachelier et avait, par conséquent, enseigné comme tel à Paris, bien qu'il ne fût pas arrivé à la maîtrise. Denifle, *Archiv f. Litt.-u. Kirchengesch.*, II, 238. C'est lui aussi qui avait achevé de composer, en juillet 1278, son traité pour défendre les doctrines de Thomas d'Aquin sur l'unité des formes. Hauréau, *Notices et extraits de quelques manuscrits latins*, t. V, p. 70 ; Quétif-Echard, *Script. Ord. Praed.*, I, 371. Cet écrit est manifestement une réponse à la condamnation d'Oxford de 1277. *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 559. On le trouve, Paris, Nationale, latins, 15962.

[4] Pierre de Prusse écrivait les dernières années du XVme siècle. Quétif-Echard, *Script. Ord. Praed.*, I, 866. Cette légende a été publiée en tête de l'écrit attribué à Albert : *De adhaerendo Deo*, Antverpiae, 1621. Voy. cap. XXXII.

[5] *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 487 ; *Appendices*, p. 15.

Les savants éditeurs du Cartulaire de l'Université de Paris regrettent que Pierre de Prusse n'ait pas rapporté intégralement cette lettre qu'Albert le Grand avait placée en tête de sa réponse, réponse qu'ils n'ont pu eux-mêmes retrouver. Ils soupçonnent néanmoins, que la liste des propositions fournie par Gilles à Albert concordait avec celle des erreurs condamnées à Paris le 10 décembre 1270, puisque la première erreur leur est littéralement commune [1].

Au cours de nos recherches, nous avons été assez heureux pour retrouver l'écrit inédit et perdu d'Albert le Grand. Il a pour titre *De quindecim Problematibus* [2]. Il est précédé de la lettre de Gilles et de la liste des propositions discutées à Paris. Nous l'éditons [3] d'après le manuscrit latin 453 de la Bibliothèque royale de Munich. Il est jusqu'à présent le seul connu [4].

[1] *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 487.

[2] C'est l'écrit qui, dans le catalogue de Bernard Guidonis, porte pour titre : Problemata contra Averroistas XV questiones. *Archiv für Litteratur- und Kirchengesch.*, II, p. 236.

[3] *Appendices*, p. 15-36.

[4] Le ms. 453, tout en papier, contient, d'après la table du fol. 2, quatorze pièces. Six sont imprimées et huit manuscrites. Ces dernières sont de la même main, moins une, la 7me de la collection. Comme la première pièce de la collection est manuscrite et de la même main que les dernières, il est visible que le copiste a constitué lui-même cette collection. Il se fait connaître explicitement à la fin du traité de la Perspective d'Albert le Grand, le morceau le plus important en étendue du recueil : Scripsi hanc perspectiuam et alia opuscula Alberti magni Ego Hartmannus Schedeb arcium et medicinarum doctor Anno domini, etc., 1494, tempore autumpnali Dum in propria possessione Rentzhoff degerem, que a Nuremberga vrbe germanie circiter xx milia ad ortum sita est, Dum aucupio operam darem et ob morbum pestilentem qui nurembergam populabatur cum familia ac vxore et quinque filiis moram ibi per menses tres ferme traxi [fol. 190^v].

Nous avons édité les XV Problèmes en gardant l'orthographe du ms. Nous avons ajouté la ponctuation moderne, les paragraphes et les sections pour rendre le traité plus intelligible et plus facilement utilisable. Le texte du ms. n'est pas absolument correct. Le copiste, qui était un lettré, s'en est aperçu et a marqué en marge par de petites croix (il y en a une douzaine) les endroits obscurs. Dans deux passages, il a laissé un petit blanc (*Appendices*, p. 17 et 27). Malgré ces quelques défauts, il n'y a pas de difficulté à suivre ordinairement la pensée d'Albert le Grand.

Nous donnons ici les indications relatives aux sept derniers traités, tous

A quelle date Gilles de Lessines a-t-il envoyé à Albert le Grand, alors à Cologne, la liste des propositions si vivement disputées dans les écoles parisiennes ? C'est ce qu'il importe avant tout de savoir.

Des quinze propositions signalées par Gilles, les treize premières sont identiques avec celles condamnées à Paris le 10 décembre 1270 [1]. Elles se rapportent donc au même fait; et

manuscrits, qui constituent la partie la plus importante de la collection contenue dans le ms. 453.

Fol. 87. Perspectiua Alberti magni fratris ordinis predicatorum Episcopi Ratisponensis Incipit feliciter. Tractatus perspectiue habens tres partes... Qvoniam precipua delectacio nostra est in visu, et lux et color habent specialem pulchritudinem. *Explicit :* fol. 190, et multa consimilia vt animus mortalis ignorans veritatem non posset sustinere. C'est l'ouvrage publié sous le nom de Roger Bacon : *The Opus Majus of Roger Bacon,* ed. J. H. Bridges, t. II, p. 1-166.

Fol. 191. Incipit Tractatus Alberti de sensu communi : quid sit sensus communis et quare. Qveritur de sensu communi. Queritur quae sit necessitas ponendi sensum communem. Ad quod est dicendum quod in omni natura que pluribus est communis, oportet esse vnum fontem ex quo oriatur illa communitas. *Explicit :* f. 194ᵛ, sed proprius dicitur communis quia per posterius sentit omnia sensata propria.

Fol. 195. Incipit Tractatus Alberti magni de quinque potenciis anime, que a quibusdam dicuntur quinque sensus interiores, et sunt ymaginatiua, fantasia, estimatiua, memoria et reminiscencia... *Incipit :* Sunt autem secundum quosdam philosophos partes anime sensibilis que sunt apprehensiue de intus scilicet quinque. *Explicit :* f. 205ᵛ, similiter melancolici sunt bene reminiscentes, quia horum fantasmata mouent maxime, Et sic patet de quinque viribus apprehensiuis sensitiuis.

Fol. 206-219ᵛ. C'est le traité de Quindecim Proplematibus, publié aux *Appendices,* p. 15-36.

Fol. 220. Albertus Magnus. De forma resultante in speculo. *Incipit :* Queritur de forma in speculo resultante que nec lumen nec color esse videtur. Et primo queritur, vtrum sit vel non. Et videtur quod non quia dicitur in vi principiis quod impossibile est non corpus corpore moveri. *Explicit :* f. 225ᵛ, si secundo modo, tunc dicitur inuisibile quod habet paruam differenciam inuisibilitatis.

Fol. 226. Incipit Tractatus beati Thome de Sompniis. *Incipit :* Cum omnis accio sit ab aliqua virtute. *Explicit :* f. 230, quasi completa recta fiunt sompnia tunc enim cessat motus nutrimenti.

Fol. 231. Liber Beati Thome de Summo bono. *Incipit :* Cum in omni specie entis sit aliquod summum bonum possibile. *Explicit :* f. 134, Primum autem principium de quo sermo factus est, est Deus gloriosus et sublimis qui est benedictus in saecula saeculorum amen.

[1] Comparez *Appendices,* p. 15 et *Chart. Univ. Paris.,* I, p. 486-87.

l'agitation scolaire décrite par Gilles a précédé la condamnation et y a abouti. Gilles a dû écrire à Albert au fort des disputes et avant la prohibition. La preuve en est dans diverses données. Dans le fait d'abord que le correspondant d'Albert n'indique pas les propositions comme condamnées, mais comme discutées et désapprouvées dans les disputes publiques des maîtres. De plus, après la condamnation du 10 décembre, Gilles n'aurait pas eu besoin de faire appel à l'autorité doctrinale d'Albert pour mettre fin à ces querelles. Enfin, les deux dernières propositions signalées par Gilles ne sont pas dans la série de celles qui ont été condamnées, preuve qu'au moment de la prohibition elles n'ont pas été retenues, bien qu'elles eussent fait partie du groupe des thèses disputées. Comme les approches de Pâques et de Noël étaient le temps des grandes joutes quodlibétiques, il n'est pas invraisemblable que Gilles ait pris le parti d'en appeler à Albert le Grand aux environs de Pâques 1270.

Nous ignorons à quel moment la consultation d'Albert le Grand arriva à Paris. Elle ne dut pas tarder, puisqu'elle était motivée par des circonstances urgentes. La rédaction, qui ne paraît pas très soignée, indiquerait aussi que cette réponse fut faite assez à la hâte. Nous l'utiliserons plus avant, mais nous ne pouvons nous dispenser de faire observer ici qu'Albert le prit sur un ton assez hautain à l'égard des doctrines qui lui étaient soumises et de ceux qui les professaient. Il se plaît à répéter que semblables théories sont indignes de philosophes [1] et déclare que beaucoup de Parisiens ne sont pas adonnés à la philosophie, mais à la sophistique [2].

Les deux dernières propositions de la liste de Gilles, avons-nous dit, ne paraissent pas dans la condamnation du 10 décembre 1270. Le fait mérite considération, car il est significatif. Les propositions condamnées, identiques aux treize premières de Gilles de Lessines, sont toutes des propositions averroïstes, ainsi que

[1] *Appendices*, p. 18, l. 3, 35; p. 22, l. 20; p. 23, l. 16; p. 26, l. 11; p. 27, l. 17; p. 28, l. 31; p. 29, l. 31; p. 30, l. 31; p. 31, l. 30; p. 33, l. 4, 24.
[2] *Appendices*, p. 20, l. 37.

nous le dirons bientôt. Par contre, les deux dernières propositions discutées dans les écoles, visent deux thèses de saint Thomas d'Aquin et appartiennent au système doctrinal auquel l'augustinisme des maîtres parisiens faisait opposition. La première thèse, dissimulée sous une question théologique, n'est autre, pour le fond, que la question déjà signalée de l'unité des formes [1]. Thomas d'Aquin avait abordé la difficulté dans trois disputes quodlibétiques successives, de Noël 1269, Pâques et Noël 1270 [2]. La seconde thèse est relative à la simplicité de composition des substances spirituelles, dans lesquelles Thomas se refusait à voir l'existence d'une matière proprement dite [3].

La parfaite concordance entre la liste des propositions communiquées par Gilles de Lessines à Albert le Grand, et celle des propositions condamnées peu après, témoigne que nous sommes en présence d'une sorte de catalogue officiel dressé en vue de discussions préalables pour aboutir finalement à un acte de l'autorité ecclésiastique touchant ces mêmes propositions. Le fait que deux thèses de Thomas d'Aquin avaient été jointes primitivement à la liste des propositions averroïstes, révèle clairement que les promoteurs de la condamnation de décembre avaient eu tout d'abord la pensée d'envelopper dans la même réprobation le péripatétisme averroïste des maîtres ès arts et le péripatétisme chrétien de Thomas d'Aquin. Aux yeux des théologiens augustiniens, Thomas d'Aquin et Siger de Brabant étaient placés, malgré des différences fondamentales, sur le terrain commun de l'aristotélisme, auquel ils déclaraient la guerre. Cette conviction était si ferme, qu'un

[1] Quod corpus Christi jacens in sepulchro et positum in cruce, non est vel non idem fuit numero semper, sed secundum quid. *Appendices*, p. 16.

[2] *Quodlib.*, II, a. I ; III, a. 4 ; IV, a. 8.

[3] Angelus et anima sunt simplices, sed non absoluta simplicitate, nec per accessum ad compositum, sed tamen per recessum a summo simplici. *Appendices*, p. 16. Thomas a touché cette question dans son *Quodlib.*, III, a. 20. Voy. surtout : *Quaestiones disputatae, De spiritualibus creaturis*, a. I. Respondeo dicendum. *Opera*, ed. Fretté, t. XIV, p. 5. Dans ses réponses aux quinze propositions que lui avait envoyées Gilles de Lessines, Albert examine les deux propositions relatives à l'enseignement de Thomas d'Aquin et il maintient la même doctrine sans s'y appesantir. *Appendices*, p. 35-6.

des combattants les plus ardents du moment, Jean Peckham, ne devait pas hésiter plus tard à insinuer, ainsi que nous l'avons vu, que Thomas d'Aquin avait emprunté sa théorie de l'unité des formes aux maîtres en averroïsme d'alors, Siger de Brabant et Boèce de Dacie [1]. Enfin, cette tentative d'atteindre les doctrines de Thomas, avortée en 1270, fut reprise et mise largement à exécution en 1277, ainsi que nous aurons à le dire.

Pour les théologiens augustiniens, Thomas d'Aquin était donc, comme un allié, presque un fauteur des maîtres ès arts et de leur enseignement philosophique.

Il est assurément indubitable que les doctrines de Thomas d'Aquin et celles des artistes parisiens ont un vaste domaine commun : l'aristotélisme. Mais sur ce terrain, des divergences profondes séparaient l'enseignement de Thomas de celui des aristotéliciens averroïstes de la faculté des arts, et un conflit éclata de ce côté comme du côté des théologiens augustiniens.

Il n'est pas douteux que la polémique personnelle entre Thomas d'Aquin et Siger de Brabant tombe au cours de cette année 1270 déjà si grosse d'orages. De même que le célèbre maître dominicain n'avait pas hésité à entrer en lutte contre la masse des théologiens de son temps pour justifier et défendre le progrès intellectuel que l'œuvre du Stagirite apportait au monde latin, de même il n'hésita pas à se poser en rempart contre un usage abusif d'Aristote qui compromettait la foi chrétienne, et avec elle le profit scientifique que l'on était en droit de tirer des écrits du péripatétisme. A raison de la gravité des intérêts compromis, la polémique de Thomas d'Aquin prend un caractère de véhémence qu'on ne retrouve pas dans ses disputes théologiques, si ce n'est peut-être dans les écrits destinés à défendre les droits des religieux contre les attaques de Guillaume de Saint-Amour et de ses adeptes.

Dans un sermon prononcé à Paris, devant l'Université, au

[1] Voy. plus haut, p. CXVI, n. 2. Il n'est pas douteux que sur ce point Thomas et Siger suivaient la même doctrine d'Aristote. Siger l'enseigne ex professo, *Appendices*, p. 57-62. Mais il est faux que Thomas l'ait empruntée à Siger. Thomas tient son péripatétisme d'Aristote, et non de ses contemporains.

fort de l'orage, Thomas se plaint amèrement de la prétention qu'ont certains philosophes, et il vise manifestement ici les maîtres averroïstes de la faculté des arts, de dogmatiser en philosophie en fermant les yeux sur l'Evangile. Il condamne cette conduite équivoque qui consiste à déclarer qu'on ne fait que réciter les opinions du Philosophe, alors qu'on contredit l'enseignement de la foi; car soulever, sans les résoudre, des doutes contre la vérité équivaut à l'abandonner. Puis, répondant à cette présomption de l'averroïsme à tout dirimer par la seule raison, il montre l'incertitude de la philosophie et les contradictions des philosophes, en face de la clarté et de la certitude de l'enseignement révélé; et il prend comme exemple cette vérité, alors si fortement ébranlée par l'averroïsme, de l'immortalité personnelle de l'âme humaine [1].

[1] Inveniuntur aliqui qui student in philosophia, et dicunt aliqua quae non sunt vera secundum fidem; et cum dicitur eis quod hoc repugnat fidei, dicunt quod Philosophus dicit hoc, sed ipsi non asserunt, imo solum recitant verba philosophi. Talis est falsus propheta, sive falsus doctor, quia idem est dubitationem movere et eam non solvere quod eam concedere; quod signatur in Exod. (XXI, 33), ubi dicitur quod si aliquis foderit puteum, et aperuerit cisternam et non cooperuerit eam, veniat bos vicini sui, et cadat in cisternam, ille qui aperuerit cisternam teneatur ad ejus restitutionem. Ille cisternam aperuit, qui dubitationem movet de his quae faciunt ad fidem. Cisternam non cooperit, qui dubitationem non solvit, etsi ipse habeat intellectum sanum et limpidum, et non decipiatur. Alter tamen qui intellectum non habet ita limpidum bene decipitur, et ille qui dubitationem movit tenetur ad restitutionem, quia per eum ille cecidit in foveam.

Videte : pagani multi fuerunt philosophi et multa dixerunt de his quae pertinent ad fidem, et vix invenietis duos concordare in unam sententiam; et quicumque aliquid veritatis dixit, non dixit eam sine admixtione falsitatis. Plus scit modo una vetula de his quae ad fidem pertinent, quam quondam omnes philosophi. Legitur quod Pythagoras primo fuit pugil; audivit magistrum disputantem de immortalitate animae, et disserentem quod anima esset immortalis; et in tantum allectus est quod dimissis omnibus dedit se studio philosophiae. Sed quae vetula est hodie quae non sciat quod anima est immortalis ? multo plus potest fides quam philosophia : unde si philosophia contrariatur fidei, non est acceptanda. P. A. Uccelli, *S. Thomae Aquinatis et S. Bonaventurae Balneoregiensis Sermones anecdoti,* Mutinae, 1869, p. 71; *S. Thomae Opera,* ed. Fretté, t. XXXII, p. 676. Ce sermon est la *reportatio* d'un auditeur. Comme il vient d'un manuscrit parisien de Saint-Victor et contient une collation, il a été sûrement prononcé à Paris devant l'Université. Les allusions aux prétentions averroïstes, aux questions de l'immortalité de l'âme et de l'éternité du monde (avant le texte

Il semble bien que dans les disputes soulevées par l'averroïsme parisien, la question de l'unité numérique de l'intelligence humaine qui supprimait l'immortalité personnelle de l'âme, ait occupé le premier plan. Il en fut, en tout cas, ainsi en 1270. Le texte que nous venons de citer, celui de Guillaume de Tocco déjà mentionné, et le fait que cette erreur est mise au premier rang dans la liste de Gilles de Lessines et dans celle de la condamnation du 10 décembre, tout cela l'établit déjà clairement. Mais ce qui est plus significatif, c'est la composition des deux traités polémiques de Siger de Brabant et de Thomas d'Aquin sur cette question fondamentale lesquels constituent de véritables manifestes de la part de l'un et l'autre parti. Que le traité de Siger de Brabant, *De Anima intellectiva* [1], et celui de Thomas d'Aquin qui en est la réfutation, *De Unitate intellectus contra Averroistas* [2], aient été publiés en 1270, c'est ce qui ressort de l'ensemble des faits signalés et de diverses données résultant de la critique externe et interne de ces traités [3]. Cette polémique des deux maîtres marque un moment principal dans le heurt scientifique de l'école thomiste et de l'école averroïste. Les deux écrits qui en sont issus nous révèlent clairement la position respective du péripatétisme chrétien et du péripatétisme irréligieux. L'examen comparé de l'un et l'autre touchant

cité) autorisent à le placer en 1270. Puisqu'il a été prononcé le IIIme dimanche après la fête des SS. Pierre et Paul, il serait du 20 juillet.

[1] *Appendices,* p. 87-115. Nous parlerons de la partie matérielle de ce traité dans la section suivante, et de sa doctrine en exposant les théories averroïstes.

[2] Un des plus anciens catalogues le désigne ainsi : *De unitate intellectus contra Averroistas Parisienses.* Baluze, *Vitae Papar. Avenion.,* II, p. 7 ; ou même : *De unitate intellectus contra antagonistas parisienses.* A. Uccelli, *Due documenti inediti per la vita di San Tommaso d'Aquino,* p. 8. B. de Rubeis, *De gestis et scriptis S. Thomae,* Dissert. XIX, cap. I-II, p. 210.

[3] L'autorité de Tocco et le titre porté par le traité *De unitate intellectus* (note précédente), établissent qu'il a été composé pendant le séjour de Thomas à Paris (1269-72). Le ms. latin 8001, de la bibliothèque de Munich, contient l'écrit de saint Thomas, où il porte en titre : *Tractatus fr. Thome contra mag. Sigerum de unitate intellectus* (fol. 29). *Chart. Univ. Paris.,* I, p. 487. La comparaison du contenu des deux traités justifie cette indication, c'est à dire que l'écrit de Thomas est une réfutation de celui de Siger. Enfin, l'objet de la dispute se rapporte à la principale question agitée en 1270 comme en font foi les deux listes de propositions, celle de Gilles de Lessines et celle condamnée le 10 décembre.

une question fondamentale mais obscure de l'aristotélisme permet aussi de juger à quel degré de pénétration et de critique les meilleurs esprits étaient alors parvenus dans la connaissance de la lettre et de l'esprit d'Aristote. Enfin, on peut encore tirer de précieux renseignements des monuments de cette polémique, et nous retrouverons bientôt ces données multiples en traitant de la diversité de position prise par Thomas d'Aquin et Siger de Brabant à l'égard de l'œuvre scientifique du Stagirite.

L'agitation averroïste de 1270, au sein de l'Université de Paris, aboutit à un acte grave de l'autorité ecclésiastique. Après les nombreuses discussions soulevées dans les écoles dont nous a parlé Gilles de Lessines et relatives aux quinze propositions transmises par lui à Albert le Grand, l'évêque de Paris, Etienne Tempier, procéda à une condamnation des treize premières propositions, en abandonnant les deux dernières qui visaient l'enseignement de Thomas d'Aquin. Nous ne connaissons pas les détails de cet événement, mais il n'est guère douteux que l'acte de prohibition revêtit une solennité extérieure, et fut accompli dans une assemblée extraordinaire, en présence de l'Université réunie. Le catalogue des propositions condamnées nous a été conservé, précédé de cette courte, mais significative indication : « Ces erreurs ont été condamnées et excommuniées ainsi que tous ceux qui les auront enseignées sciemment ou soutenues, par le seigneur Etienne, évêque de Paris, l'an du Seigneur 1270, le mercredi après la fête du bienheureux Nicolas d'hiver » [1]. On remarquera la forme conditionnelle de la condamnation qui peut être entendue comme visant l'avenir seulement, ou comme pouvant aussi avoir un effet rétroactif.

Les treize propositions condamnées expriment très nettement la substance de l'enseignement averroïste, c'est à dire les théories fondamentales d'Aristote considérées comme erronées à la suite de l'interprétation qu'en avait donnée Averroès. Les propositions n'ont pas, sur la liste de prohibition, un groupement systématique, mais elles se ramènent sans peine à quatre chefs principaux, et il

[1] *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 486.

est aisé de voir le lien qui les rattache dans chaque groupe. Les voici dans leur ordre et leur classification méthodiques.

I. Dieu ne connaît rien hors de lui-même. — Dieu ne connaît pas les singuliers. — Les actions humaines ne sont pas soumises à la providence divine.

II. Le monde est éternel. — Il n'y a pas eu un premier homme.

III. Il n'y a numériquement qu'une seule intelligence pour tous les hommes. — Il est faux ou impropre de dire que c'est l'homme qui comprend. — L'âme qui est la forme de l'homme comme tel se corrompt par la mort. — Dieu ne peut pas donner l'immortalité ou l'incorruptibilité à une chose corruptible et mortelle. — L'âme séparée après la mort ne peut pas souffrir d'un feu corporel.

IV. Tout ce qui se passe dans le monde est soumis nécessairement à l'influence des corps célestes. — La volonté de l'homme veut ou choisit sous l'empire de la nécessité. — Le libre arbitre est une puissance passive et non active, mue nécessairement par son désir [1].

La condamnation de 1270, on doit le reconnaître, atteint très directement les théories fondamentales de l'averroïsme. A raison du petit nombre des propositions visées, le contenu de cette liste l'emporte en clarté sur le long catalogue de thèses prohibées en 1277, et nous pourrons le prendre comme point de départ quand nous envisagerons l'ensemble des doctrines que l'on doit considérer comme constituant l'averroïsme latin du XIIIme siècle.

[1] *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 487.

VI

ACTIVITÉ LITTÉRAIRE

DE

SIGER DE BRABANT

La composition du *De Anima intellectiva* de Siger de Brabant coïncide, selon toutes les probabilités, avec l'année 1270. Ce traité est l'œuvre capitale du maître brabançon, du moins dans l'inventaire actuel des écrits sortis de sa plume. Nous croyons donc qu'il est à propos d'aborder immédiatement la question de l'activité littéraire de Siger, car il sera nécessaire de traiter de ses doctrines avant de poursuivre l'étude des événements qui remplissent la suite de sa carrière. Ce que nous savons, en effet, de l'infortuné averroïste est commandé par la question même de ses doctrines, puisque c'est la hardiesse de ses idées qui a en partie occasionné les troubles de l'Université de Paris, de 1270 à 1277, amené la condamnation de son enseignement, et enfin l'incarcération à perpétuité de sa personne.

La connaissance des écrits de Siger de Brabant peut seule permettre d'établir avec sécurité quelques jugements généraux sur la physionomie du célèbre maître de la rue de Fouare, et d'éclairer les grands événements qui constituent sa carrière. C. Cipolla

a réclamé avec raison la publication des écrits de Siger [1], et c'est dans la même pensée et pour le même motif que divers auteurs, en traitant de ce personnage, ont tenté successivement d'accroître les maigres extraits tirés de ses œuvres. Ces efforts ont abouti finalement à la publication intégrale des *Impossibilia* dont nous parlerons tout à l'heure. Malheureusement, cet écrit a été entendu à contre-sens par ceux qui s'en sont spécialement occupés, et il est parmi les œuvres de Siger une des moins significatives pour établir la position générale prise en philosophie par leur auteur.

Convaincu nous-même qu'il était avant tout nécessaire de signaler les points caractéristiques des doctrines de Siger, nous avions songé d'abord à tirer de ses écrits les données les plus topiques pour ce dessein [2]. Mais nous n'avons pas tardé à nous rendre compte que l'étude attentive de ces questions abstruses dans des manuscrits médiévaux exigeait presque autant de peines et de soins que leur publication intégrale, sans présenter cependant les mêmes avantages. Après nous être arrêté quelque temps à la pensée d'éditer la pièce principale, *De Anima intellectiva,* nous avons fini par nous résoudre à publier toutes les élucubrations connues de Siger. Nous fournirons ainsi une contribution plus étendue à l'histoire si mal explorée de l'averroïsme latin du XIIIme siècle [3]. Nous avons laissé toutefois hors de notre plan les

[1] *Giornale storico della letteratura italiana,* VIII, p. 110 : Non si può veramente giudicare del valore di Sigieri, prima che i suoi scritti siano tutti alla luce. Voy. aussi XXXIII, p. 149.

[2] C'est alors que nous avons commencé à publier quelques articles dans la *Revue Thomiste* (III, p. 704-718; IV, p. 18-35, p. 689-710; V, p. 95-110), en vue d'aboutir à cette étude. Nous n'étions pas encore entré dans le sujet lui-même, lorsque nous nous sommes résolu à la publication des écrits de Siger de Brabant. Nous avons alors suspendu la suite de ce travail à cause de l'impossibilité de placer dans une revue la documentation étendue qu'on trouvera ici aux *Appendices.*

[3] Dans la publication des écrits de Siger de Brabant, nous avons maintenu l'orthographe des manuscrits, étant donné que nous n'en possédions qu'un seul pour chaque traité, à l'exception du *De anima intellectiva,* dont les deux mss. connus ont été utilisés par nous. Dans l'édition de ce dernier, nous avons conservé de préférence l'orthographe du ms. de Paris qui est le plus ancien, et nous avons noté soigneusement les variantes en introduisant dans le texte la leçon qui nous semblait la plus autorisée. Il est impossible que les écrits n'existant qu'en un

Impossibilia dont Cl. Baeumker vient de donner une édition intégrale [1].

Il n'est pas possible de présenter les écrits de Siger de Brabant selon leur ordre chronologique. A une ou deux exceptions près, on ne saurait assigner une date précise à leur composition. Nous avons établi que l'œuvre principale, *De Anima intellectiva,* est de 1270. Il se peut aussi que la question *De Aeternitate Mundi* soit du même temps, car la doctrine qu'elle contient fut agitée et condamnée la même année [2]. Les autres écrits ne sauraient être rattachés à un moment déterminé par aucun indice certain. Par contre, l'ensemble de l'œuvre littéraire de Siger doit tomber approximativement dans l'espace d'une dizaine d'années, de 1266 à 1276. La condamnation du 7 mars 1277 qui atteignit Siger et mit fin à sa carrière scolaire, ne permet pas de rapporter aucun de ses écrits postérieurement à cette date. D'autre part, l'activité littéraire de Siger ne semble guère avoir commencé avant 1266, date de sa première apparition certaine dans l'histoire.

On peut d'ailleurs énumérer les écrits de Siger en les groupant d'après leur contenu. A vrai dire, l'ensemble de ce que nous connaissons ne suffit pas à constituer un programme philosophique aussi détaillé que celui qu'on pratiquait au temps de Siger et tel que nous le présentent les nombreux traités d'Albert le Grand et de Thomas d'Aquin ; mais de ces importants fragments, il se dégage une idée très précise de la position occupée par Siger parmi ses contemporains. Une partie de l'œuvre littéraire de Siger ne nous est certainement pas encore connue. Nous indiquerons à la fin de ce chapitre l'existence de quelques autres écrits signalés dans ceux que nous mettons au jour. Il nous serait impossible d'autre part de déterminer, même approximativement, l'importance et l'étendue

seul ms. ne contiennent pas des incorrections, particulièrement des omissions de phrases ou membres de phrases. Nous n'avons pu que nous conformer au texte qui nous était offert. S'il existe d'ailleurs en quelques points des difficultés à entendre la formule grammaticale, cela ne va pas d'ordinaire jusqu'à empêcher l'intelligence générale de l'exposé de la doctrine.

[1] *Die Impossibilia des Siger von Brabant,* p. 1-32.

[2] Voyez, p. CXXIX.

de l'ensemble par rapport à ce que nous possédons actuellement. Il ne nous paraît pas douteux toutefois qu'un dépouillement plus complet et attentif de tant de manuscrits contenant la littérature scientifique médiévale, n'aboutisse à la connaissance de nouvelles copies de ce que nous publions, ou à la découverte de traités encore ignorés. Il se peut cependant que l'événement qui brisa la carrière professorale de Siger ait contribué à amoindrir notablement son activité littéraire en l'arrêtant prématurément, et à en atténuer la diffusion à cause de la mésestime qui l'avait atteinte.

Nous n'essaierons pas ici, en énumérant les travaux connus de Siger de Brabant, d'entreprendre une analyse détaillée de leur contenu; cela dépasserait les justes limites de cette étude. Nous avons préféré accroître le nouveau matériel relatif à cette publication et resserrer à son profit l'exposé de la question purement doctrinale. Un examen des écrits de Siger ne dispenserait pas d'ailleurs les spécialistes de l'étude du texte lui-même. Nous nous bornerons donc à donner dans la présente section une idée précise de l'objet de chacun des traités et de la position prise par Siger, réservant pour la section suivante l'examen des questions particulières qui constituent ce qu'on est en droit de nommer son averroïsme.

Des six écrits connus de Siger de Brabant, dont cinq sont édités pour la première fois aux Appendices de cette étude, trois sont relatifs à des questions de logique. Il n'y a pas vraisemblablement dans le fait de la prédominance de cette partie de la philosophie, je ne sais quoi de fortuit dû à ce que nous possédons incomplètement l'œuvre de Siger. Les exercices de logique gardèrent à Paris, au cours du XIIIme siècle, une place principale dans l'enseignement des arts, malgré le développement pris alors par l'ensemble des questions philosophiques. L'intensité du mouvement dialecticien créé au XIIme siècle survécut même après l'entrée en possession du principal des œuvres d'Aristote. Les subtilités de la logique offraient à certains esprits un vif attrait né du goût général de la dispute. Il faut dire d'ailleurs que sous le couvert de la logique, les maîtres ès arts étaient habiles à toucher aux questions

les plus diverses relevant du domaine entier de la philosophie, et Siger lui-même nous en donne des exemples dans ceux de ses écrits qu'on doit rattacher à la logique.

Les *Quaestiones logicales* [1] étaient primitivement un groupe de trois questions se rattachant au problème de l'universel, mais envisagées sous un aspect logique. Seule, la première nous a été

[1] Le ms. qui les contient, renfermant deux autres écrits de Siger de Brabant et d'autres pièces assez intéressantes, nous en indiquerons tout le contenu.

Paris, Bibl. Nat. latins, 16133 (ancien Sorbonne 963). Vélin de 86 feuillets à deux colonnes, XIVme siècle, deux écritures, la première jusqu'au folio 61 inclusivement, la seconde jusqu'à la fin. Le verso du premier feuillet libre porte une liste, écrite postérieurement, contenant l'indication de onze pièces du ms. La liste étant incomplète (elle n'indique pas le *De anima intellectiva* de Siger) et insuffisamment précise, nous la reconstituons d'après les données internes du ms.

I. f. 2. Sans titre. *Incipit :* Queratur vtrum forma intelligibilis differat ab actu intelligendi, et arguitur quod sic.

f. 5. *Explicit :* ad raciones apparet quid sit dicendum, nam apparet qualiter intellectus moueatur a fantasmate virtute intellectus agentis. Explicit questio de specie intelligibili utrum differat ab actu intelligendi determinata a *ferrando de yspania.*

II. f. 6. Incipit epistola translatoris sexti naturalium *auicenne* scilicet *auendoch.* Reverendissimo tolletane sedis archiepiscopo et hyspaniarum primati *Johanni, auendoch,* israelita philosophus, gratum debitum seruitutis obsequium. Cum omnes homines constent ex anima et corpore... Incipit liber *auicenne* de anima qui dicitur sextus naturalium uel liber de collectionibus naturalium, in capitulo primo datur ordo naturalium. Iam expleuimus in primo libro uerbum de hiis que sunt communia naturalibus.

f. 31. Explicit liber *auicenne* de anima qui inscribitur sextus naturalium. — Voy. Jourdain, *Recherches critiques,* p. 111, 113, 449.

III. f. 31, col. b. Incipit commentum *themistii* super libro de anima. Bonorum honorabilium, etc. De anima quecunque est possibile sciencia comprehendere assequentes aristotelem temptandum nobis in hoc tractatu exponere.

f. 52^v, col. a. *Explicit :* ad gustum et ad significare aliquid alteri.

IV. f. 52^v, col. a. Incipiunt notabilia super tercio de anima, abstracta a commento *joannis grammatici* [Philoponi]. [D]e parte autem anime qua anima cognoscit...

f. 53^v, col. a. *Explicit :* sic eciam licet res sit aliquid in rerum natura post principia indiuiduancia, ipsa tamen non est sine illis.

V. f. 53^v, col. a. Incipiunt questiones naturales ordinate a magistro *sygero de brabancia.* Dubitant nonnulli utrum forma speciei sit composita.

f. 54^v, col. 2. *Explicit :* sed solum mouet se per accidens remouendo prohibens. — Voy. *Appendices,* p. 57-67.

conservée dans le manuscrit que nous connaissons ; mais elle est précédée de l'annonce des trois questions qui constituaient primitivement un tout organique. En voici l'énoncé : Est-ce que le terme commun signifie universellement le concept de l'esprit ainsi que quelques-uns le prétendent ? Est-ce qu'il signifie universellement la forme, comme l'a enseigné Platon, ou le composé lui-même. La matière peut-elle être signifiée par un terme commun [1] ?

La première question, celle que nous possédons, a pour but de déterminer la nature des rapports qui existent entre le terme universel, le concept de l'esprit et ce qui est signifié. Ces trois données sont liées intimement, puisque le terme désigne d'une part le signifié, et le concept de l'esprit le reproduit selon le mode

VI. f. 54ʳ, col. b. Incipiunt questiones de anima intellectiua ordinate a magistro *sigero de brabancia.* [C]um anima sit aliorum cognoscitiua.

f. 57ʳ, col. b. Expliciunt questiones de anima intellectiua ordinate a magistro *sygero de brabancia.* — Voy. *Appendices,* p. 87-115.

VII. f. 57ʳ, col. b. Incipiunt questiones logicales ordinate a magistro *sigero de brabancia.* [T]ria discuscienda per ordinem proponimus.

f. 58ʳ, col. a. *Explicit :* ille eciam iam posite sunt. — Voy. *Appendices,* p. 39-45.

VIII. f. 58ʳ, col. b. Sans titre. *Incipit :* In pluribus quidem, o dymonice...

f. 59ʳ, col. b. Expliciunt exortaciones *socratis* [isocratis] ad dymonicum.

IX. f. 59ʳ, col. b. Incipit prologus in librum *senece* de remediis fortuitorum. Hunc librum composuit *seneca* nobilissimus orator... Licet cunctorum poetarum carmina...

f. 60ʳ, col. a. *Explicit :* vides autem quam domi sit ista felicitas rara.

X. f. 60ʳ, col. a. Incipit liber de moribus.

f. 61, col. b. Explicit *seneca* de moribus.

XI. f. 62, col. a. Sans titre. Yconomica, etc. Antequam descendatur ad textum sciencie yconomice tria sunt prenotanda.

f. 73, col. b. Explicit scriptum yconomice compositum a magistro *Durando de hispania,* colibrensi episcopo.

XII. f. 74, col. a. Sans titre. [P]ostquam facta fuit mihi questio per illustrem uirum iuuenem dominum jacobum primogenitum serenissimi principis jacobi aragonie regis, Vtrum possit humano ingenio perscrutari quod parentes bonos et perfectos filios generent, excitaui uires meas pro posse...

f. 83, col. a. Explicit libellus de ingenio bone natiuitatis.

XIII. f. 83, col. a. Liber incipit de sterilitate mulorum. Inquisicio de causa sterilitatis mulorum valde difficilis est.

f. 86, col. b. Explicit tractatus magistri *pauli* De causa sterilitatis mulorum.

[1] *Appendices,* p. 39.

de la connaissance. Siger s'attaque à la théorie qui prétend que le terme universel signifie non quelque chose d'objectif, mais le concept même de l'esprit. Il ne faudrait pas croire sur de simples analogies que Siger combat une théorie conceptualiste. Non, Siger et son adversaire sont des conceptualistes, si l'on veut entendre sous cette dénomination, la théorie générale qui refuse une existence objective à l'universel. La question agitée entre eux est de savoir ce que peut bien signifier le terme universel. Comme tel, objecte-t-on, il ne peut désigner un singulier, ce qui serait contraire à sa raison de terme universel ; il ne peut non plus désigner quelque chose d'universel dans les réalités objectives qui toutes sont singulières. Reste donc que le terme universel désigne le concept de l'esprit, lequel est universel. A ces objections, Siger répond en somme, dans une étude très fouillée, que le terme général signifie de la même manière que l'esprit connaît. Or, l'esprit connaît les singuliers sous leur raison d'universalité. Le terme universel signifie donc lui-même les particuliers sous leur raison d'universalité.

Dans son second écrit sur la logique, Siger de Brabant se pose cette question : cette proposition, l'homme est un animal, est-elle vraie, lorsqu'aucun homme n'existe [1] ?

[1] *Appendices*, p. 49-54. Nous avons édité cette question d'après le ms. 120 de la bibliothèque des Dominicains, Vienne, Autriche. Ce ms., vélin, sans pagination, à deux colonnes, contient, de diverses écritures du XIIIme et du XIVme siècle, les ouvrages suivants :

I. Sans nom d'auteur, l'ouvrage d'Albert le Grand *de Mineralibus*, 47 feuilles, belle écriture de la fin du XIIIme siècle.

II. Questiones super librum de celo et mundo disputate a magistro *petro de aluernia*, parisius. Titre au bas de la page, mais de la même main que le traité, première moitié du XIVme siècle. *Incipit :* De natura sciencia fere plurima. Sicut dicit philosophus in primo huius quam pre manibus habemus exponendam, ab ente diuino omnia esse communicant, hec quidem clarius, hec quidem obscurius. — *Explicit :* huius autem oppositum videmus aliquando, scilicet, post extinctionem candele in fundo vrinalis remanere. Expliciunt questiones super librum celi et mundi disputate a magistro *petro de aluernia* numero 93. Ces questions occupent 22 feuillets, écriture de la première moitié du XIVme siècle.

III. Queritur utrum cornua que apparent in luna sint ibi secundum veritatem siue secundum apparenciam. — *Explicit :* quia sensus decipitur et hoc est

Envisagée sous son aspect purement logique, cette question rentre dans le cercle de problèmes soulevés dans le livre de l'*Interprétation* d'Aristote. Il s'agit en effet de déterminer la vérité d'une proposition dans une hypothèse donnée, à savoir, quand le prédicat est limité par une condition particulière. Aristote n'a pas examiné le cas spécial choisi par Siger de Brabant, mais la logique, au XIIIme siècle, déborda de beaucoup, dans les problèmes posés par les artistes, le cadre déjà si complet de l'Organon ; et les solutions de ces problèmes portent l'empreinte du système général de philosophie auquel se ralliait chacun des maîtres. Car, ainsi que nous l'avons déjà observé, sous un problème logique, on peut toucher à la plupart des questions philosophiques, suivant le mode dont il est posé.

propter distanciam et sic apparet solucio ad questionem. — Occupe une colonne et demie, même écriture que le précédent.

IV. Incipit quidam tractatus de anima et habet decem capitula. C'est le traité de Siger de Brabant, sans nom d'auteur, publié aux *Appendices,* p. 87-115. Occupe deux feuillets et une colonne, même écriture.

V. Quia nonnulli dubitant quomodo intellectus multiplicatur multiplicatione corporum, cum philosophus ipsum dicat simplicem et immaterialem. — *Explicit :* et alie que ad roboracionem sunt adducte. Imponatur finis isti tractatui qui intitulatur de plurificacione intellectus possibilis. Explicit tractatus de multiplicatione intellectus possibilis a *fratre thoma.* Occupe la valeur de trois feuillets, même écriture que les trois précédents. Ce traité, placé ici sous le nom de saint Thomas, est attribué à Gilles de Rome. *Histoire littéraire de la France,* t. XXX, p. 482.

VI. Queritur utrum hec sit vera homo est animal, nullo homine existente. — *Explicit :* vt dicit commentator super secundum celi et mundi. Questio determinata a magistro *sygero de brabancia.* Occupe deux colonnes et demie, même écriture que les précédentes. Publié aux *Appendices,* p. 49-54.

VII. Liber *iacob alkindi* de gradibus. Quia primos veteres vt de virtutibus cuiusque medicine... — *Explicit :* caueat tamen ne unquam eas equales reddat, non enim essent tunc in gradu. Explicit liber *Jacob alkindi* de gradibus. — Occupe cinq feuillets et demi, écriture similaire des précédentes, mais peut-être d'une autre main.

VIII. *Albertus Magnus* super 2^m^ sentenciarum (au bas de la page, d'une autre écriture médiévale). Liber optimus de creatore et creatura (sur le verso du feuillet précédent, autre écriture que celle du traité). *Incipit :* Queritur de creaturis et primo queritur de creatore, secundo de creatis. — *Explicit :* Sed horum amplior racio habebitur in tractatu de preceptis. — Ecriture de la fin du XIIIme siècle ou commencement du suivant. Occupe 55 feuillets. Edité dans les œuvres d'Albert le Grand, éd. Brognet, t. XXXIV, p. 307-761.

La question de savoir si cette proposition, l'homme est un animal, est vraie, au cas ou aucun homme n'existerait, était en circulation avant d'être reprise par Siger. Celui-ci semble faire allusion à l'ancienneté du problème [1]. En tout cas, il avait déjà été posé formellement et dans les mêmes termes par Albert le Grand [2]; et, dans l'énumération des diverses solutions existantes, Siger désigne celle d'Albert et le nomme ainsi que celui de ses écrits qui la renferme. Il reconnaît en outre que cette opinion est plus probable que les autres; il ne l'adopte cependant pas [3].

A la question posée, Albert répond affirmativement. Il est vrai, dit-il, d'affirmer que l'homme est animal, lors même qu'aucun homme n'existerait; parce que le constitutif, ou essence de l'humanité, est indépendant de sa réalisation et lui est antérieur [4].

La solution d'Albert, on le voit, procède de sa théorie de l'universel. Pour lui, tout en admettant avec Aristote qu'il n'y a que des singuliers dans la nature et que l'universel est dans l'intelligence humaine, il ajoute à cette double donnée l'affirmation de l'existence d'un universel, antérieur à sa réalisation dans les singuliers, et indépendant du fait de son actualité [5]. Dès lors, si la notion et la définition de l'homme existent, abstraction faite de l'existence des individus, il s'ensuit qu'il est vrai de dire que l'homme est un animal, puisque l'animalité est un principe intégrant de l'humanité, et cela alors même qu'aucun homme n'existerait.

Pour Siger, la position est tout autre. En strict aristotélicien, il n'accepte pas l'universel antérieurement à l'existence des singuliers. C'est avec les singuliers que, par abstraction, l'esprit constitue

[1] *Appendices*, p. 54, l. 14.

[2] Alberti Magni, *De Intellectu et Intelligibili*, tract. II, cap. III. *Opera*, ed. Brognet, t. IX, p. 494 b.

[3] *Appendices*, p. 51, l. 16.

[4] Cum sit de aptitudine essentiae quae est ante materiam et compositum, patet quod nullo existente homine particulari, adhuc est vera, homo est animal, et hujusmodi aliae locutiones. *De Intellectu et Intelligibili*, l. c. Comparez avec *Appendices*, p. 51, l. 16 et suiv.

[5] *De Intellectu et Intelligibili*, tract. II.

l'universel [1]. Quant aux singuliers, il n'admet pas, contrairement à Albert, qu'ils puissent universellement ne pas exister, ce en quoi il est fidèle à Aristote et à Averroès [2]. Pour le Philosophe et son Commentateur, toute espèce est toujours réalisée dans un certain nombre d'individus, elle l'a toujours été et ne peut cesser de l'être [3]. En conséquence de cette donnée, le problème qui consiste à se demander s'il est vrai que l'homme est un animal, quand aucun homme n'existe, suppose une condition impossible, parce qu'il y a toujours eu des hommes et qu'il ne peut pas ne pas y en avoir, l'humanité, comme les autres espèces, étant éternelle et incessamment actualisée dans un certain nombre d'individus [4].

On voit donc comment, dans la solution d'une question de logique, Siger fait appel à une théorie aristotélico-averroïste, qui suffirait à elle seule à classer Siger de Brabant parmi les averroïstes latins.

Siger, il est vrai, ne donne pas la démonstration de la théorie à laquelle il fait appel. Il l'accepte ici comme un postulatum [5]. Nous verrons dans sa question *De aeternitate Mundi* une démonstration en règle pour établir cette vérité regardée comme fondamentale dans le Péripatétisme strict [6].

La solution principale étant donnée au problème, Siger examine ce qu'on doit dire de la question proposée, si hypothétiquement, l'on admet qu'il puisse n'y avoir pas des hommes [7].

[1] C'est ce que Siger établira ex professo dans sa question *De aeternitate Mundi. Appendices*, p. 75, [III].

[2] *Appendices*, p. 50, l. 22 et suiv.; p. 51, l. 29 et suiv.; p. 52, l. 19; p. 54, l. 1-5.

[3] ARISTOTELIS *Opera omnia graece et latine*, Parisiis, 1883, Didot. *Metaphysica*, lib. VI, cap. IX, t. II, p. 546; *Aristotelis Metaphysicorum libri XIV cum Averrois Cordubensis in eosdem Commentariis*, Venetiis, 1562, lib. VII, cap. VIII, f. 177', 178'.

[4] Voy. les endroits indiqués dans l'avant-dernière note.

[5] Il est bien vrai que Siger affirme que toute essence contient l'acte et la puissance et implique, par conséquent, une existence actuelle (*Appendices*, p. 50, l. 23; p. 52, l. 19), mais il ne le prouve pas.

[6] *Appendices*, p. 71 et suiv.

[7] *Appendices*, p. 53, l. 2, jusqu'à la fin.

Mais ces solutions n'ont qu'un intérêt fort secondaire pour le but que nous poursuivons dans cette étude.

Les *Impossibilia* sont le troisième traité de Siger se rapportant à la logique [1]. Ce sont des exercices de sophistique, tels qu'ils étaient alors et depuis longtemps en usage dans les écoles d'arts libéraux, à Paris. Ces sortes de compositions sont des applications pratiques de l'enseignement d'Aristote dans son traité *De sophisticis Elenchis,* c'est à dire, sur les fausses démonstrations.

Rien n'est curieux comme l'histoire de la publication de cet écrit de Siger de Brabant, le seul par lequel on a cherché à connaître ce maître avant la publication que nous faisons de ses autres ouvrages.

Le titre en apparence bizarre des *Impossibilia,* a fait croire vraisemblablement aux historiens de Siger, qu'on était en présence de ses doctrines les plus originales et les plus hardies ; et c'est ce qui a valu à cet écrit de voir finalement le jour après que plusieurs ouvriers y ont eu mis successivement la main.

Le Clerc avait le premier signalé l'existence des *Impossibilia* qu'il avait attribués à Siger de Brabant d'après l'indication du titre [2], non sans se scandaliser toutefois un peu de ce qu'il appelait « ces tristes jeux des écoles de Paris [3] ».

En 1878, Potvin, dans sa monographie de Siger, commença à publier quelques fragments des *Impossibilia,* convaincu d'ailleurs que l'écrit était effectivement de Siger [4].

Hauréau, en 1892, ayant à décrire le manuscrit qui, parmi un grand nombre d'autres pièces, contient les *Impossibilia,* publia

[1] *Die Impossibilia des Siger von Brabant,* éd. Cl. Baeumker, p. 1-32.

[2] L'écrit n'a pas de titre, mais la table du ms. le désigne ainsi : Item impossibilia sygeri de brabancia.

[3] *Histoire littéraire de la France,* t. XXI, p. 121.

[4] *Bulletins de l'Académie royale des sciences de Belgique,* 1878, p. 349-54. Potvin a publié le premier Impossible à peu près en entier (349-52), une partie du second, sans la réfutation (353-54) et une dizaine de lignes du commencement du cinquième (354).

d'importants fragments de cette composition [1]. Il crut alors s'apercevoir que l'ouvrage attribué à Siger de Brabant ne lui appartenait pas; que les *Impossibilia* étaient simplement « une réfutation de quelques thèses attribuées à ce docteur [2] ». Cette idée parut si évidente à Hauréau qu'il ne songea pas même à en donner la moindre justification, oubliant qu'un semblable principe devrait faire attribuer à deux auteurs différents toutes les œuvres philosophiques et théologiques de la seconde moitié du XIII[me] siècle, puisqu'elles sont invariablement constituées de la même façon. Quant à l'auteur de la réfutation, Hauréau le déclare inconnu, et place la composition de son œuvre après 1283. Pour arriver à ce dernier résultat, il raisonne ainsi : « Nous trouvons cité dans le quatrième chapitre (c'est à dire dans le quatrième sophisme des *Impossibilia*), outre Thomas d'Aquin, Albert de Cologne, mort en 1280. Or, il n'était pas habituel, au moyen âge, de faire intervenir dans un débat, en le désignant par son nom, un maître encore vivant [3] ». Cette observation est juste, mais elle n'a qu'une valeur relative. Albert et Thomas sont justement les deux maîtres qui ont fait, sinon seuls, du moins plus que personne, exception à cet usage. Nous avons déjà entendu, au cours de cette étude, Roger Bacon déclarer, en 1267, qu'à Paris, on allègue dans les écoles l'autorité d'Albert au même titre que celle d'Aristote, d'Avicenne et d'Averroès [4] ; et, enfin, Siger de Brabant nomme dans ses écrits, et eux seuls, Albert de Cologne et Thomas d'Aquin [5]. Siger nous laisse du reste entendre la raison de cette exception quand il qualifie ces deux maîtres de sommités philosophiques : *Praecipui viri in philosophia, Albertus et Thomas* [6]. Ainsi l'observation que l'on croyait pouvoir retourner contre l'authen-

[1] *Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la Bibliothèque Nationale,* t. V, Paris, 1892. Hauréau a publié intégralement le second sophisme (p. 89-92) et le cinquième (p. 92-98).

[2] *Notices et extraits,* V, p. 88.

[3] L. c. p. 99.

[4] P. LIX.

[5] *Appendices,* p. 51, l. 16; p. 94, l. 25, 29; p. 95, l. 5; p. 96, l. 13, 22.

[6] *Appendices,* p. 94, l. 25.

ticité et la date des *Impossibilia,* n'est en réalité qu'un argument en leur faveur.

La question en était à ce point lorsque Cl. Baeumker entreprit la publication intégrale des *Impossibilia* [1]. Le résultat des recherches du professeur de Breslau, semble l'avoir laissé assez perplexe. Il déclare avoir renoncé à donner un tableau complet des caractéristiques de Siger, ce qui nécessiterait une publication de ses divers écrits. Il s'est rejeté sur les *Impossibilia,* parce que la plupart des discussions récentes relatives à Siger se rattachent chez les historiens de la littérature et de la philosophie, ainsi que chez les dantologues, à ce traité. Baeumker est resté toutefois fort incertain en présence des résultats fournis par l'étude des *Impossibilia.* Afin d'apporter un supplément de lumière à la question, il a, sur les diverses données que l'on possédait déjà, établi une biographie de Siger, ou plutôt une suite de discussions sur les problèmes qui le concernent, en suivant l'ordre chronologique de leur apparition dans le domaine de la critique historique [2].

La publication de Baeumker est faite avec beaucoup de soin et de conscience. Malheureusement, l'auteur n'a pas donné à son étude une base suffisante en prenant les seuls *Impossibilia* comme point de départ; et, ce qui est plus grave encore, il s'est laissé entraîner par Hauréau à comprendre cet écrit à contre-sens, de sorte que son travail est en grande partie perdu. Baeumker, en effet, a accepté cette théorie qui consiste à regarder les énoncés des sophismes des *Impossibilia* ainsi que leurs preuves comme représentant les idées philosophiques de Siger, tandis que leurs réfutations seraient l'œuvre d'un adversaire [3]. On peut pressentir les conséquences d'une semblable inversion qui conduit à attribuer à un auteur les thèses contradictoires des siennes. Quelle idée d'ailleurs doit-on se faire d'un philosophe du XIIIme siècle qui aurait soutenu sans sourciller que Dieu n'existe pas, que la guerre

[1] *Die Impossibilia des Siger von Brabant, eine philosophische Streitschrift aus dem XIII Jahrhundert.* Münster, 1898.

[2] L. c., Vorrede, p. v-viii.

[3] Baeumker, *Die Impossibilia,* p. 190.

de Troie dure encore, et que le principe de contradiction est faux ? Il serait superflu de nous arrêter à relever les résultats qui sont issus d'une pareille méprise [1]. Une seule question nous importe ici, établir la nature des *Impossibilia,* et en restituer la paternité entière à leur véritable auteur, Siger de Brabant.

Lorsque, vers le milieu du XIIme siècle, les livres encore inconnus de la logique d'Aristote firent leur entrée dans les écoles latines d'arts libéraux [2], ils déterminèrent une sorte de révolution pédagogique. Jean de Salisbury nous a laissé dans ses écrits la preuve de cette transformation contre laquelle il lutta vivement, et qui fut comme le second assaut de la culture dialectique contre la culture humaniste du temps [3]. Les quatre derniers livres de l'Organon apportaient un aliment nouveau à l'ardeur dialecticienne qui s'était emparée des écoles depuis Pierre Abélard ; et il semble que le traité des Sophismes ait joué un rôle très marqué, sinon dans la direction des idées, du moins dans les préoccupations et les exercices des écoles [4]. Le personnage mi-odieux et mi-ridicule que Jean de Salisbury nous a peint, sous un nom emprunté à l'antiquité classique [5], Cornificius, et qui n'est autre, croyons-nous, que le poète Gualon [6], ce personnage est certainement le

[1] *Die Impossibilia,* p. 189-194.

[2] Voy. p. XXV.

[3] Voy. sur la position prise par Jean de Salisbury, H. REUTER, *Johannes von Salisbury,* Berlin, 1842, p. 9 et suiv.

[4] JOHANNES SARESBERIENSIS, *Metalogicus,* Prolog. et lib. I, cap. I-IX et passim. *Patr. lat.,* ed. Migne, t. CXCIX, col. 823 et suiv.

[5] C. SCHAARSCHMIDT, *Johannes Saresberiensis nach Leben und Studien, Schriften und Philosophie,* Leipzig, 1862, p. 212.

[6] On n'est pas encore parvenu à identifier Cornificius avec un nom historique. Prantl (*Gesch. d. Logik,* II, 230) a cru voir Cornificius en un certain Réginald, dont il est fait mention dans une poésie satirique attribuée à Walter Mapes, et dans laquelle on lit : Reginaldus monachus clamose contendit — Et obliquis singulos verbis comprehendit, — Hos et hos redarguit, nec in se descendit, — Qui nostrum Porphyrium laqueo suspendit. TH. WRIGHT, *The latin poems commonly attributed to Walter Mapes,* London, 1841, p. 28. Hauréau a admis la possibilité de cette identification, mais ne l'a pas regardée comme positivement établie. *Mémoire sur quelques maîtres du XIIme siècle,* Extrait des Mémoires de l'Acad. des Inscript. et Belles-Lettres, t. XXVIII, IIme partie, p. 13. Un personnage inconnu comme Réginald, ne peut pas être Cornificius, dont l'enseignement

type du dialecticien du milieu du siècle, tel que l'exercice abusif de la sophistique était capable de le produire.

Le poète Serlon, aux dernières années du XIIme siècle, a aussi laissé une réputation de sophiste dont devait s'emparer la légende, et nous le retrouverons à la fin de cette étude.

La sophistique continua d'être en honneur à Paris, pendant le XIIIme siècle. Les statuts élaborés par les artistes de la nation anglaise en 1252 témoignent de la place importante qu'elle occupait dans les exercices scolaires [1]; et nous avons entendu Albert le Grand faire allusion à ce fait, quand il déclarait, en 1270, que les maîtres parisiens n'étaient pas des philosophes, mais des sophistes [2]. Les exercices de sophistique qui nous sont restés des maîtres célèbres de ce temps, de Siger de Brabant, de Boèce de Dacie, de Pierre d'Auvergne et d'autres, sont enfin, plus que le reste,

entraîna la multitude de disciples dont parle Jean de Salisbury : Opinioni reluctor, quae multos perdidit, eo quod populum, qui sibi credat, habet; et licet antiquo novus Cornificius ineptior sit, ei tamen turba insipientium acquiescit *Metal.*, lib. I, cap. II, col. 828. Nous croyons que Cornificius est clairement désigné par ces paroles de Wibald écrites à Manégold en 1149 : Argutias et sophisticas conclusiunculas, quas gualidicas, a quodam Gualone vocant, nec exercebis superbe, nec contemnes penitus. Haec hujusmodi sunt : Quod non perdidisti habes, cornua autem non perdidisti, cornua ergo habes. Item. Mus syllaba est, syllaba autem caseum non rodit, ergo mus caseum non rodit. Martène et Durand, *Veter. Script. Ampliss. Collect.*, t. II, col. 337. On peut rapprocher de ces questions celles qui étaient posées dans l'école de Cornificius : Insolubilis in illa philosophantium schola tunc temporis questio habebatur, an porcus, qui ad Venalitium agitur, ab homine, an a funiculo teneatur. Item, an capucium emerit qui cappam integram comparavit. *Metalog.*, lib. I, cap. III, col. 829. Le Metalogicus a été composé en 1159 (Schaarschmidt, *Joh. Saresberiensis*, p. 211), pour répondre aux attaques de Cornificius (Prolog. du *Metalog.*). A ce moment, Cornificius est qualifié de senex insulsus (*Metal.*, lib. I, cap. III, ad finem), et son école a été dispersée (lib. I, cap. IV). L'année 1149, quand écrit Wibald, correspond donc au faîte de sa célébrité. La manière dont Wibald parle de Gualon, montre qu'il ne faut pas prendre à la lettre les accusations de son adversaire. Sur Gualon, voy. *Hist. litt. de la France*, XI, p. 419 et suiv.; *Rerum Britannicarum medii aevi Scriptores*, t. LIX, London, 1872, p. 201; Hauréau, *Notices et extraits de quelques manuscrits latins*, t. V, p. 228 et suiv.

[1] Item det [Bacchellarius] fidem quod per duos annos diligentes disputaciones magistrorum in studio solempni frequentaverit et per idem tempus de sophismatibus in scholis requisitus responderit. *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 228.

[2] *Appendices*, p. 20, l. 37.

la preuve manifeste du rôle joué par les exercices de sophistique dans les écoles d'arts de Paris [1].

Les *Impossibilia* de Siger de Brabant ne sont autre chose qu'une série de sophismes proposés et résolus par le maître dans une dispute publique. On a peine à concevoir comment on a pu y voir autre chose. L'interprétation donnée à ces exercices de sophistique par Hauréau et Baeumker ne repose sur aucune base solide. La principale raison alléguée, nous l'avons dit déjà, c'est que les noms d'Albert le Grand et de Thomas d'Aquin étant cités dans les solutions, celles-ci n'ont pu être composées du vivant de ces maîtres. Mais nous l'avons vu, on citait couramment Albert et Thomas avant leur mort, et Siger nous en donne lui-même

[1] Outre les *Impossibilia* de Siger de Brabant, dont nous nous occupons ici, on doit signaler les *Sophismata* indiqués par le *Chart. Univ. Paris.*, II, p. 65, et contenus dans un fragment de ms. des archives du Vatican. Les éditeurs du *Chartularium* mentionnent le sophisme de Pierre d'Auvergne, *Omnis fenix est,* plusieurs autres de Pierre de Sancto Amore, et un de Siger de Brabant, *Omnis homo de necessitate est animal.*

Le ms. de la Laurentienne de Florence, 3. Sin. XII, contient une série de neuf traités sur l'ensemble de la logique, qui paraissent être tous de Pierre d'Auvergne. Ils sont suivis d'un recueil de sophismes dont nous indiquons les auteurs et l'incipit :

I. Boecius de Dacia : *Omnis homo de necessitate est animal.* On observera que c'est le même sophisme que celui qui est attribué à Siger de Brabant dans le ms. Archiv. Vat., mais la solution est peut-être diverse.

II. Petrus de Alvernia : *Homo est species.*

III. Idem : *Album potest esse nigrum.*

IV. Idem : *Animal est omnis homo.*

V. Idem : *Omnis fenix est.* Indiqué comme du même auteur dans le ms. Archiv. Vat.

VI. Idem : *Nullus homo de necessitate est asinus.*

VII. Idem : *Socrates desinit esse non desinendo esse.*

VIII. Idem : *Tantum unum est.*

IX. Bonus Dacus : *Syllogisantem ponendum est terminos...* Il s'agit vraisemblablement de Boèce de Dacie.

X. Anonyme : *Albus pedem est aliam.*

XI. Nicholaus de Normandia : *Albus musicus est.*

XII. Petrus de Alvernia : *Omnis homo est omnis homo.*

XIII. Magister Petrus : *Omnis homo est.* Il s'agit vraisemblablement de Pierre d'Auvergne ou de Pierre de Saint-Amour mentionné dans les *Sophismata* du ms. Archiv. Vatic.

plusieurs exemples [1]. Dès lors, l'objection qui tendait à déposséder Siger devient une preuve positive en faveur de notre thèse.

Pareillement, les quelques mots d'introduction qui précèdent les *Impossibilia* semblent avoir incliné les auteurs cités à voir dans cet écrit une œuvre de polémique. Il débute, en effet, de cette façon : Convocatis sapientibus studii Parisiensis proposuit sophista quidam impossibilia multa probare et defendere, quorum primum fuit Deum non esse [2]. Baeumker s'est demandé si nous sommes en présence d'une dispute véritable, ou d'une simple fiction littéraire, et il penche pour la seconde hypothèse, en rapprochant le petit prologue des *Impossibilia* de l'écrit de Raymond Lulle contre les Averroïstes [3]. Mais ici, il n'y a pas de parité possible. La fiction littéraire est manifeste chez Raymond Lulle, tandis qu'il n'y a rien de semblable dans l'annonce des *Impossibilia*. En réalité, rien n'est plus simple à entendre que ces quelques mots de prologue contre lesquels la critique est venue se buter. Les *Impossibilia,* dans la forme où nous les avons, ne sont apparemment pas autre chose qu'une *reportatio,* c'est à dire une sténographie d'un des auditeurs de Siger. Le scribe a fait simplement précéder son compte-rendu de quelques mots destinés à indiquer les circonstances dans lesquelles il a été fait [4].

Par contre, des arguments insolubles obligent à voir dans

[1] Voy. *Appendices,* p. 51, l. 16; p. 94, l. 25, 29; p. 95, l. 5; p. 96, l. 13, 22.

[2] *Die Impossibilia,* p. 1.

[3] *Die Impossibilia,* p. 47.

[4] Les reportations de leçons et de sermons sont très fréquentes au moyen-âge, et elles étaient relativement faciles, étant donné l'extrême abréviation de l'écriture latine. Ainsi l'auteur du catalogue, plusieurs fois cité, des œuvres de saint Thomas d'Aquin, nous met en garde contre les écrits que le maître n'aurait pas écrit lui-même : Si autem alia [opera] sibi ascribantur, non ipse scripsit et notavit, sed alii recollegerunt post eum legentem vel praedicantem. Il cite ensuite plusieurs écrits recueillis par des auditeurs de Thomas. Baluze, *Vitae Papar. Avenion.*, II, p. 7; Uccelli, *Due documenti inediti,* p. 9. Le collecteur des *Impossibilia,* faisant parler quelquefois Siger à la troisième personne, témoigne que son travail est une *reportatio.* Voyez spécialement les *Impossibilia,* à l'énoncé de chaque sophisme. La question *De aeternitate Mundi,* éditée aux *Appendices,* est précédée de quelques lignes qui semblent indiquer qu'elle est également une reportation (p. 71).

les *Impossibilia* des exercices de sophistique dont Siger seul est l'auteur.

Le titre d'abord d'*Impossibilia Sygeri de Brabantia,* témoigne que nous sommes en présence d'une œuvre de Siger, et non d'une réfutation de ses théories. S'il en était autrement, le titre devrait être, sous peine de contre-sens, *Contra Impossibilia Sygeri,* ce qui n'est pas. Comprend-on, en outre, que l'on ait désigné Siger si on le réfute seulement, sans faire mention de l'auteur du traité lui-même ?

Mais si nous passons à l'examen du contenu du document, nous touchons à des raisons plus significatives encore.

Le sujet de chaque sophisme révèle au premier abord que nous sommes en présence de simples exercices scolaires. Si des doutes avaient pu naître à l'égard de quelques-uns, les autres ne permettaient pas de s'y méprendre; mais tous, en somme, étant donnée la philosophie du XIIIme siècle, sont des paralogismes manifestes. En voici d'ailleurs l'énumération : Dieu n'existe pas. — Ce qui nous apparaît n'est que simulacre et vain songe, si bien que nous ne sommes certains de l'existence de rien. — La guerre de Troie dure encore présentement. — Ce qui est pesant ne descendrait pas lors même que rien ne l'en empêcherait. — Parmi les actes humains, il n'en est pas de mauvais que l'on doive prohiber ou punir à cause de sa malice. — Une chose peut à la fois être et n'être pas, et les contradictoires peuvent être vraies l'une de l'autre ou d'une même chose [1]. On voit que ces antithèses prises à travers tout le domaine

[1] Nous donnons ici les énoncés des sophismes dans leur texte original : Conuocatis sapientibus studii Parisiensis proposuit sophista quidam impossibilia multa probare et defendere, quorum primum fuit *deum non esse* (p. 1). — Proponebat secundo quod *omnia quae nobis apparent sunt simulacra et sicut somnia, ita quod non simus certi de existentia alicuius rei* (p. 7). — Proponebatur tertio quod *bellum Troianum esset in hoc instanti* (p. 10). — Quarto proponebatur quod *graue existens superius non prohibitum non descenderet* (p. 13). — Quinto proponebatur quod *in humanis actibus non esset actus malus propter quam malitiam actus ille deberet prohiberi uel aliquis ex eo puniri* (p. 21). — Sexto proponebatur, quamuis illud primo fugiat intellectus sicut impossibile, quod *contingit aliquid simul esse et non esse, et contradictoria de se inuicem uel de eodem uerificari* (p. 27).

de la philosophie péripatéticienne sont la négation de quelques-uns des principes les plus fondamentaux des théories d'Aristote. Dès lors, où trouverait-on un philosophe, au XIIIme siècle, qui aurait pu les professer ? Le sophisme sur la guerre de Troie qui dure encore, n'aurait-il pas dû montrer à lui seul quelle était la nature des *Impossibilia* ?

Enfin, nous savons par les écrits de Siger de Brabant qu'il est un aristotélicien averroïste, c'est à dire un aristotélicien rigide. Dans ce cas, les énoncés des sophismes représentent les antipodes de sa doctrine et de celle du péripatétisme en général, car ils sont la négation de quelques-unes des thèses fondamentales de cette philosophie, telles l'existence de Dieu, le fait de la gravité des corps et la valeur du principe de contradiction.

Il y a plus encore. La doctrine exposée dans les résolutions des sophismes coïncide rigoureusement avec celle des autres écrits de Siger et ne permet pas d'y voir l'œuvre d'un contradicteur. Nous en avons un exemple catégorique dans la solution du quatrième sophisme, où Siger s'attaque nommément à Albert le Grand et à Thomas d'Aquin, comme dans d'autres de ses traités, et où il établit la même doctrine sur la gravité des corps que dans la seconde de ses *Quaestiones naturales* [1]. Enfin, il n'est pas même impossible de trouver des traces d'averroïsme en quelques endroits des solutions des Impossibilités. Ainsi, dans la solution du premier sophisme, Siger pose comme conclusion qu'il est vrai que Dieu existe, que cela est nécessaire, que cette vérité est même évidente de soi pour les philosophes [2]. Or, la condamnation de 1277 place parmi les erreurs condamnées cette prétention à avoir une connaissance immédiate de la cause première [3], et l'on sait que Siger et ceux de son école ont fourni

[1] Comparez *Impossibilia*, p. 13-21, avec *Appendices*, p. 65-67. Dans le premier endroit, il conclut : Et ideo tenemus sententiam Commentatoris quod *graue mouetur a se per accidens* (p. 19), et dans le second : bene dictum est quod *grauia et leuia per se mouentur per accidens* (p. 67, l. 3).

[2] Deum esse est uerum, etiam necessarium, et sapientibus per se notum. *Die Impossibilia*, p. 3, l. 10.

[3] Quod intellectus noster per sua naturalia potest pertingere ad cognitionem

le fonds des propositions alors condamnées. Pareillement, la doctrine exposée dans la solution du cinquième sophisme [1] est manifestement averroïste, parce qu'elle implique la négation de la liberté, du mérite et du démérite.

Ainsi, il n'y a pas de doute, les *Impossibilia* sont bien, dans leur forme et leur intégrité, l'œuvre propre et exclusive de Siger de Brabant.

Nous ne nous arrêterons pas à indiquer, même sommairement, la doctrine exposée par Siger dans la résolution des six sophismes énoncés plus haut. Elle n'a rien de caractéristique pour le but que nous poursuivons ici. Seules les idées émises à l'occasion du cinquième sophisme présentent un intérêt véritable, et nous les retrouverons au chapitre suivant.

L'écrit de Siger de Brabant que nous possédons sous le titre de *Quaestiones naturales* [2], contient deux thèses seulement : l'une sur l'unité de la forme substantielle dans les êtres matériels, l'autre sur le principe de la physique d'Aristote que rien ne se meut soi-même. Ces deux questions n'embrassent évidemment pas la totalité des travaux sur les sciences naturelles sortis de la plume de Siger. Aux premières années du XIVme siècle [3], Pierre Dubois, l'auditeur, à Paris, de Siger de Brabant et de Thomas d'Aquin [4], élaborant un plan de réforme des études, conçu dans un esprit très éclectique, proposait de réunir en une sorte de manuel scolaire les extraits des Questions naturelles de Frère Thomas, de Siger de Brabant et d'autres docteurs [5]. Cette indication d'un esprit cultivé,

prime cause. Hoc male sonat, *et est error, si intelligatur de cognitione immediata*. Chart. Univ. Paris, I, p. 555, n. 211.

[1] *Die Impossibilia,* p. 22-27.

[2] Nous les publions (*Appendices,* p. 57-67) d'après le ms. latin 16133, de la Bibl. Nat. de Paris, dont nous avons donné la description p. LXXXIV.

[3] Pierre Dubois, *De recuperatione Terre Sancte,* ed. Ch.-V. Langlois, Paris, 1891, p. X.

[4] *De recuperatione,* p. VII.

[5] Item expediret quod *Questiones naturales* haberent extractas de scriptis tam fratris Thome quam Segeri et aliorum doctorum, ordinatas omnes de una materia. l. c., p. 61.

très au courant des pratiques scolaires, semble témoigner que les écrits de Siger de Brabant étaient surtout réputés dans le domaine des sciences naturelles. Il est vrai que sous ce nom, on entendait, au XIIIme siècle, les sciences physiques dans toute leur extension, et qu'on y comprenait souvent la métaphysique elle-même. A ce titre, les trois écrits de Siger que nous avons encore à signaler appartiennent à ce que Pierre Dubois désigne comme les Questions naturelles.

De la première composition qui porte en propre ce titre, nous ne dirons que peu de mots. Le problème qui y est d'abord soulevé est celui de l'unité des formes substantielles dans les composés physiques. Nous avons vu quels assauts Thomas d'Aquin avait eus à soutenir, en 1270, pour la défense de cette thèse [1]. Sur ce terrain, la doctrine de Thomas et de Siger est commune et ils luttent contre les mêmes adversaires, les augustiniens. Pour ces derniers, les formes ne sont pas simples mais multiples, constituées par autant de principes réels, divers et complémentaires, qu'il y a d'éléments spécifiques ou génériques dans le composé [2]. Dans sa question, Siger envisage l'unité des formes dans les seuls composés matériels; car ses idées sur le mode d'union de l'intelligence avec le corps de l'homme ne lui permettent pas d'assimiler ce cas particulier à la théorie générale du péripatétisme sur la composition des corps physiques. Il nous exposera d'ailleurs ses idées sur ce problème fondamental dans son *De Anima intellectiva,* en combattant la doctrine d'Albert le Grand et de Thomas d'Aquin. Quant aux composés purement matériels, ils ne comportent, quelle que soit leur nature, qu'une forme unique; et l'argument capital invoqué par Siger de Brabant [3] comme par Thomas d'Aquin [4], c'est que seul le principe de l'unité des formes est capable de sauvegarder le fait de l'unité dans les individus.

La seconde question traitée par Siger est relative à ce principe

[1] Voy. p. CXIV.

[2] Voyez, par exemple, la théorie exposée par Robert Kilwardby pour combattre celle de saint Thomas. *Archiv f. Litt.-u. Kirchengesch.,* V, p. 624 et suiv.

[3] *Appendices,* p. 57-62.

[4] *Quaest. quodlib.* I, art. VI; XII, art. IX.

de la physique d'Aristote : ce qui se meut est mu par un autre [1]. Cette doctrine est contenue dans les VIIme et VIIIme livres du *De Physico Auditu* [2]. Notre philosophe expose cette théorie en fidèle péripatéticien. Mais en dehors du mouvement communiqué à la matière inerte, il se présente quelques cas spéciaux où les corps semblent se mouvoir spontanément et infirmer par là la thèse générale du mobile, présupposant toujours un moteur. Siger ne fait que mentionner pour mémoire le passage spontané de l'intelligence et de la volonté à leur acte, en déclarant qu'il n'y a pas mouvement dans ces sujets, puisqu'ils n'ont pas d'étendue [3]. Il s'arrête, au contraire, à discuter à fond le phénomène de la gravité des corps. Ceux-ci, en effet, se déplaçant spontanément dans leur chute, semblent n'être pas soumis à l'action d'un moteur. Siger établit, en réponse à cette difficulté, que les corps tendent d'eux-mêmes à leur lieu naturel, le centre du monde. S'ils sont susceptibles de tomber spontanément, c'est parce qu'ils ont été écartés et maintenus hors de ce point par un obstacle. Lorsque celui-ci disparaît, les corps pesants reviennent d'eux-mêmes à leur lieu naturel. C'est cette doctrine que Siger formule en disant que les corps graves se meuvent d'eux-mêmes, c'est à dire sans l'action d'un moteur, mais accidentellement, c'est à dire parce que l'obstacle à leur chute a été supprimé [4].

La question *De Aeternitate Mundi* [5] est une des plus carac-

[1] *Appendices*, p. 62.

[2] *Aristotelis Opera omnia, Physic.*, lib. VII, cap. I-III, lib. VIII, cap. IV, V, VII ; t. II, p. 333.

[3] *Appendices*, p. 63, l. 25 et suiv.

[4] *Appendices*, p. 65-67.

[5] *Appendices*, p. 71-83. Cette question se trouve dans le ms. latin 16222, ancienne Sorbonne 940, de la Bibl. Nat. de Paris. Ce ms. vélin, de diverses écritures de la fin du XIIIme siècle et du commencement du XIVme, contient 92 feuillets. D'après la table ancienne qui se trouve à la fin du ms., sur la feuille de garde, le ms. renferme douze pièces, dont deux de Siger de Courtrai signalées plus haut, p. XC, et où elles portent en titre : Summa modorum significandi magistri sygeri de cortraco quondam socii in collegio de sorbona. — Summa tocius logices magistri sygeri de cortraco predicti excerpta de libro posteriorum, non est hic. La question

téristiques pour déterminer la position philosophique prise par Siger de Brabant, car elle nous place en plein averroïsme.

Siger a accepté, comme point de départ de sa thèse, la double objection de ceux qui combattent l'éternité du monde et des espèces qui sont soumises à la loi de la génération et de la corruption.

Pour ces derniers philosophes, ni l'homme ni les autres espèces ne sauraient être éternels. D'abord, les individus qui constituent ces espèces ont une durée finie ou limitée, par suite, le tout constitué par de semblables éléments doit être de même nature, c'est à dire fini et limité. L'espèce ne peut donc pas être éternelle. En second lieu, tout être dans le monde est causé par Dieu. Mais l'homme ne peut être produit que dans un individu déterminé; et comme il n'y a dans l'humanité aucun individu éternel, celle-ci a dû commencer alors qu'elle n'existait pas encore [1].

Pour répondre à ces difficultés et donner toute son extension à la question philosophique qu'elles soulèvent, Siger distribue la matière de son sujet en quatre sections.

Il établit, dans la première, comment sont produites l'espèce humaine, et en général les espèces dont les individus commencent et finissent. Il pose ici la base de toute sa doctrine, qui est d'ailleurs celle d'Aristote. Dans les espèces dont les individus s'engendrent les uns les autres, on ne peut pas poser de premier, car la nature même de la génération implique toujours, avant n'importe quel individu de la série, un générateur antécédent [2].

Dans la seconde section, Siger répond aux deux objections du début en se basant sur la doctrine qu'il vient d'établir. Il

de Siger de Brabant est indiquée la douzième. On ne connaît l'attribution que par l'indication de la table : Quedam determinatio sygeri magni de brabancia de eternitate mundi si qua sit. La troisième pièce porte en titre à la table : Summa modorum significandi michaelis de brabancia. Ce traité qui commence au folio 9, avait été primitivement attribué au haut du folio, par une main ancienne, à Siger de Brabant : Summa modorum significandi m. siguerii de brabancia. Le mot siguerii a été rasé mais est encore lisible, surtout si on le compare avec le même nom qui est au haut du folio 2.

[1] *Appendices*, p. 71.

[2] *Appendices*, p. 74-75.

montre que quand même chaque individu a commencé à exister, il ne s'ensuit aucunement qu'un individu ait pu commencer sans qu'il y en eût déjà un autre. Ce qu'il faudrait établir pour que les objections eussent une valeur véritable, c'est que, dans les séries engendrées, un terme n'en présuppose pas toujours un autre, antérieur et de même espèce [1].

A ces deux sections, Siger en ajoute deux autres d'une plus grande étendue, bien qu'il déclare lui-même que leur objet ne soit pas absolument nécessaire à la question débattue [2].

Il examine d'abord le problème de l'universel qu'il résout, ainsi que nous l'avons indiqué déjà, à la façon d'Aristote. Il n'y a pour lui, dans la nature, que des singuliers ; l'universel est seulement dans l'intelligence, et est postérieur à l'existence des singuliers [3].

Au cours de son exposition, Siger s'attaque [4], semble-t-il, mais sans le nommer, à Albert le Grand, qui avait affirmé que l'universel est antérieur à sa présence dans l'intelligence de l'homme [5]. Cette théorie de l'universel, fort intéressante d'elle-même, puisqu'elle nous révèle la pensée de Siger sur un problème si longtemps débattu au moyen âge, est ici un véritable hors-d'œuvre.

Il n'en est pas de même avec la question soulevée dans la quatrième et dernière section. Siger se demande lequel de l'acte ou de la puissance possède l'antériorité dans l'ordre du temps. Il examine le problème sous ses différents aspects, mais détermine toujours ses solutions en conséquence du principe exposé au commencement de la question [6]. Nous retrouverons d'ailleurs, à la section suivante, cette théorie de l'éternité du monde et des espèces, qui constitue un des enseignements fondamentaux du péripatétisme averroïste.

[1] *Appendices,* p. 74.
[2] *Appendices,* p. 75.
[3] *Appendices,* p. 75-78.
[4] *Appendices,* p. 77, l. 27 et suiv.
[5] Voy. p. CXXXVIII.
[6] *Appendices,* p. 78-83.

Le traité *De Anima intellectiva* [1] est l'œuvre la plus importante de Siger, non seulement par son étendue et ses qualités de composition, mais encore à raison du sujet qu'elle traite, puisque des diverses théories d'Aristote irréductibles à la foi chrétienne, celle de l'intelligence unique et commune dans l'espèce humaine, était la plus grave et la plus funeste par ses conséquences morales.

Nous avons vu déjà que la composition de cet écrit tombait en 1270, et qu'il constituait vraisemblablement le manifeste le plus important de l'averroïsme parisien, puisqu'il amena une réfutation en règle de Thomas d'Aquin et la condamnation du 10 décembre de la même année.

Les *Questions sur l'Ame intellective* ne sont pas un commentaire du traité *De l'Ame,* d'Aristote, mais elles envisagent les points les plus essentiels et les plus obscurs du sujet, ceux que le Philosophe avait effleurés spécialement au IIIme livre en laissant la porte ouverte à de graves incertitudes, nous voulons dire la nature de l'âme intellectuelle dans l'homme et le groupe de questions subsidiaires qui en dépendent.

Siger, après une courte introduction dans laquelle il s'inspire de la pensée d'Averroès au commencement de son Commentaire sur l'Ame, divise son sujet en dix sections ou questions d'étendue inégale, mais bien ordonnées [2].

Dans les deux premières, il définit l'âme humaine à la façon d'Aristote. Après avoir énuméré les divers actes qui caractérisent la vie [3], il établit que l'âme est la forme, la perfection, l'acte premier d'un corps naturel capable de vivre [4]. Le procédé et la doctrine de Siger sont conformes à ceux d'Aristote, et jusqu'ici

[1] *Appendices,* p. 87-115. Nous avons édité cet écrit d'après le ms. latin 16133, Paris, Bibl. Nat., décrit plus haut p. LXXXIV, et le ms. 120 de la Bibliothèque des Dominicains de Vienne dont nous avons aussi donné la description, p. CXXXVI. Le ms. de Paris qualifie cet écrit du nom de *Questiones,* celui de Vienne du nom de *Tractatus;* voy. *Appendices,* p. 87. Siger de Brabant l'appelle aussi *Tractatus;* voy. *Appendices,* p. 100, l. 29.

[2] *Appendices,* p. 87.

[3] *Appendices,* p. 88, quaest. I.

[4] *Appendices,* p. 89-92.

le péripatétisme du philosophe averroïste ne diffère en rien de celui de Thomas d'Aquin.

Il en est tout autrement avec la troisième question, où Siger se demande de quelle manière l'âme intellective est la perfection ou la forme du corps [1]. Ici, Siger est aux prises avec Albert le Grand et Thomas d'Aquin, qu'il désigne nommément et qu'il combat.

Pour ces deux derniers, une seule forme existe dans l'homme, l'âme intellective qui lui donne l'être et les divers degrés de vie et dont l'intelligence est une faculté séparée de tout organe corporel [2]. Pour Siger, au contraire, l'âme intellective n'a rien de commun avec l'âme végétativo-sensitive qui est la forme du corps. L'âme intellective est séparée du corps puisqu'elle est immatérielle. Elle lui est cependant unie en quelque manière, sinon il ne serait pas possible de dire que l'homme fait acte d'intelligence [3]. Siger explique cette sorte d'antinomie en déclarant que l'âme intellective est séparée du corps quant à sa nature, et qu'elle lui est unie dans son opération. C'est ce dernier mode d'union accidentel et intermittent, mais intrinsèque, qui permet d'attribuer au composé, c'est à dire à l'homme tout entier, l'opération propre de l'intelligence [4]. C'est aussi ce contact interne de l'âme avec le corps qui autorise à dire d'une certaine façon que l'âme intellectuelle est la forme et la perfection du corps [5].

On peut pressentir à ce seul exposé quelques-unes des graves difficultés que soulève une semblable théorie, et nous aurons bientôt à y revenir.

La quatrième question examine si l'âme intellective est incorruptible ou corruptible, éternelle dans l'avenir. Siger résout le doute brièvement. L'âme est incorruptible parce qu'elle n'a pas de matière; la matière, en effet, est le principe de la corruption. Quant à l'immatérialité de l'âme intellective, elle est constatée par

[1] *Appendices,* p. 92.
[2] *Appendices,* p. 94-96.
[3] *Appendices,* p. 94, *Solucio.*
[4] *Appendices,* p. 98, l. 30, jusqu'à la fin de la question.
[5] *Appendices,* p. 99, *Ad ultimum.*

la nature de son opération dans laquelle elle peut recevoir les espèces intelligibles de toutes les choses matérielles, sans que ces espèces ne participent à aucune matérialité [1]. Cette théorie est commune au péripatétisme chrétien. Il en est tout autrement avec la question suivante, dans laquelle Siger se demande si l'âme intellective est éternelle dans le passé [2].

Ici, Siger s'efforce d'établir une parité entre le fait de l'immortalité de l'âme dans l'avenir et celui de son existence antérieure pendant une durée infinie. Il tire d'Aristote, soit des arguments directs, soit des raisons d'analogie, pour démontrer sa thèse [3]. Ce premier point acquis de l'existence éternelle de l'âme, dans le passé comme dans l'avenir, Siger observe que cette condition n'empêche pas que l'âme intellective ne soit causée, c'est à dire dépendante d'une cause supérieure qui l'amène à l'être [4]. Cette affirmation le conduit à examiner dans quel sens on peut dire que l'âme est produite *ex nihilo,* et il réduit cette expression à signifier simplement que l'âme a une cause [5].

Dans la sixième question, Siger cherche à savoir si l'âme intellective est séparable du corps, et quel est son état après la séparation [6]. Il reconnaît la difficulté du problème [7] mais il se rallie à l'interprétation d'Averroès qui est, selon lui, probablement celle d'Aristote [8], et, dans une suite de sept arguments, il conclut que l'âme n'est pas détruite par la corruption du corps, et que, d'autre part, elle n'est jamais entièrement séparée, car elle est toujours unie à un certain nombre d'individus dans lesquels elle exerce son acte propre qui est de comprendre. L'âme intellective n'ayant pas d'opération en dehors de celle qu'elle exerce dans son union avec le corps et n'étant jamais séparée de tous les individus,

[1] *Appendices,* p. 99-100.
[2] *Appendices,* p. 100-103.
[3] *Appendices,* p. 101-102.
[4] *Appendices,* p. 102, l. 15.
[5] *Appendices,* p. 102, l. 33, jusqu'à la fin.
[6] *Appendices,* p. 104.
[7] *Appendices,* p. 104, l. 4.
[8] *Appendices,* p. 105, l. 21.

il est aisé de voir que le problème relatif à l'état de l'âme après sa séparation n'existe pas. Siger le reconnaît et objecte lui-même contre sa théorie qu'elle supprime les peines et les récompenses futures qui devraient accompagner la vie de l'homme. Il répond à cette difficulté par cette solution que beaucoup de modernes croiraient dater d'hier, que les bonnes et les mauvaises actions sont à elles-mêmes leur récompense et leur châtiment, et que c'est en cela que l'homme trouve sa félicité ou son infortune [1].

Dans la précédente question, Siger laisse clairement entendre que dans sa pensée l'âme intellective est un principe unique qui entre successivement en communication avec chacun des individus de l'espèce humaine. Ce que nous pouvons pressentir ici est exposé au long dans la question septième, la plus fondamentale du traité avec la question troisième. La théorie de l'unité de l'âme intéllective est abordée sous cette forme adoucie, mais cependant très précise : l'âme intellective est-elle multipliée avec les corps humains [2] ?

Siger a conscience de marcher sur un terrain brûlant; aussi fait-il entendre au début et à la fin de cette question cette protestation étrange, mais ordinaire dans la bouche des averroïstes, à savoir, qu'il ne vise pas à déterminer la vérité de cette question, mais à réciter l'opinion des philosophes, et que, dans le doute, il adhère fermement à l'enseignement de la foi [3].

Cette précaution prise, Siger n'en démontre pas moins longuement par cinq arguments que, d'après la philosophie, il n'existe qu'une seule âme intellective pour tous les hommes. Le fond de la démonstration est surtout ramené à ce principe que l'âme étant une substance immatérielle, elle ne saurait embrasser plusieurs individus dans son espèce, la multiplication de ces derniers ne pouvant se produire qu'au moyen de la matière, ce qui n'a pas lieu dans le domaine des substances spirituelles [4].

[1] *Appendices,* p. 106, l. 12 et suiv.
[2] *Appendices,* p. 107-112.
[3] *Appendices,* p. 107, 112.
[4] *Appendices,* p. 107-111.

Siger reconnaît cependant que des raisons difficiles à résoudre et l'autorité de quelques philosophes militent contre sa thèse. Après les avoir exposées, il déclare que, pour ces motifs et quelques autres encore, il a longtemps hésité sur ce qu'il fallait admettre d'après la raison naturelle, et sur ce qu'était l'opinion d'Aristote en cette question. Dans le doute, il faut, dit-il, s'en tenir à la foi qui l'emporte sur toute raison humaine [1].

Dans la huitième question, Siger se demande si, dans l'homme, les vies végétative, sensitive et intellectuelle appartiennent à une seule substance qui est l'âme. Cet exposé est le complément doctrinal de la troisième question. Ayant établi que l'âme intellective est dans l'homme un principe séparé, il restait à déterminer le rapport de ce principe avec l'âme végétativo-sensitive qui est la forme du corps. Il maintient ici comme antérieurement, que l'âme intellective ne peut appartenir au même sujet que l'âme végétative et sensitive [2].

La neuvième et dernière question examine si l'opération de l'intelligence est sa substance même. Siger, à la suite d'Aristote et de Moïse Maimonide, défend l'affirmative, car, dit-il, avant d'entrer en acte, l'intelligence est une simple puissance sans actualité. Il est vrai qu'à une semblable solution s'oppose une grave difficulté. La science est une qualité, et comme telle, elle demande, pour y résider, un sujet positif et permanent. A cette objection, Siger se contente de répondre à son lecteur : Veille, étudie et lis, afin que par ce doute qui demeure, tu sois excité à étudier et à lire, car vivre sans lettres c'est la mort et une sépulture sans honneur [3].

La dixième question annoncée par Siger dans le prologue n'est pas traitée. Il s'agissait de savoir si l'âme intellective contient en elle-même les formes des choses qu'elle comprend. C'est une des fortes objections contre la théorie averroïste de l'âme intellec-

[1] *Appendices*, p. 111-112.

[2] *Appendices*, p. 112-114.

[3] *Appendices*, p. 114-115. Le dernier mot du traité est emprunté à un auteur classique, peut-être à Sénèque, et, si la mémoire ne nous trompe, la formule originale est celle-ci : otium sine litteris mors est et vivi hominis sepultura.

tive. Siger l'avait d'ailleurs touchée au cours de son traité [1], et avait reconnu qu'il est difficile de la résoudre [2].

Telles sont, d'après une esquisse sommaire, les œuvres philosophiques de Siger de Brabant connues jusqu'à ce jour. Elles ne constituent pas, ainsi que nous l'avons dit déjà, la totalité de ses productions littéraires. Ceux de ses écrits qui sont maintenant publiés nous révèlent l'existence de deux autres compositions. Nous savons par ses *Questions de logique* qu'il est l'auteur d'un rescrit, comme il l'appelle, dans lequel il établit que l'universel comme tel est seulement dans l'esprit. Il nous apprend même que cette pièce commence par ces mots : *Significatum est nobis nonnullos doctores* [3]. Pareillement, dans son *De aeternitate mundi,* il nous renvoie au troisième livre de son Commentaire sur le *De Anima* [4] qui n'est pas le traité que nous connaissons sous le titre *De Anima intellectiva*. Ailleurs, il fait encore allusion à un autre de ses écrits sans le désigner avec précision [5]. Nous signalerons aussi pour mémoire, l'attribution faite primitivement à Siger de Brabant d'une *Summa modorum significandi,* dans le manuscrit 16222 de la Bibliothèque Nationale de Paris, mais dans lequel on a substitué à son nom celui de Michel de Brabant, un personnage qui nous est d'ailleurs inconnu [6]. Enfin, Pierre Dubois nous déclare qu'il avait entendu Siger, à Paris, déterminer cette question de la Politique d'Aristote : qu'il est de beaucoup préférable pour l'Etat d'être régi par de justes lois que par des hommes honnêtes [7].

[1] *Appendices,* p. 112, l. 22-29.
[2] *Appendices,* p. 111, l. 21.
[3] *Appendices,* p. 40, l. 6 ; p. 41, l. 26-29.
[4] *Appendices,* p. 78, l. 3.
[5] *Appendices,* p. 51, l. 12.
[6] Voy. p. CLII, au bas de la page.
[7] Ad hec facit id quod super Polytica Aristotelis determinavit precellentissimus doctor philosophie, cujus eram tunc discipulus, magister Segerus de Brabantia, videlicet quod : *Longe melius est civitatem regi legibus rectis quam probis viris ;* quoniam non sunt nec esse possunt aliqui viri tam probi quin possibile sit eos corrumpi passionibus ire, odii, amoris, timoris, concupiscencie. *De recuperatione Terre Sancte,* éd. Langlois, p. 121-22. Cette question est

Telle est l'activité littéraire connue de Siger de Brabant. Il y aurait lieu déjà de nous demander qu'elle était la valeur philosophique du célèbre maître parisien. Nous pensons cependant qu'il est préférable d'entrer plus avant dans l'exposé de ses doctrines caractéristiques afin de mieux répondre à cette importante question.

posée par Aristote au chapitre XI du III[me] livre de la Politique : Haec sunt quae dubitationem et quaestionem offerunt, utrum praestabilius sit legem optimam, an virum optimum imperare. *Opera*, ed. Didot, t. I, p. 541, l. 40.

VII

SIGER DE BRABANT

AVERROÏSTE

L'assimilation de la science d'Aristote était le grand problème intellectuel du XIIIme siècle. Nous avons suivi le progrès de la fortune d'Aristote dans le monde latin jusqu'au moment où une connaissance avancée de son œuvre souleva la question de l'interprétation critique de plusieurs de ses doctrines fondamentales, de celles spécialement qui venaient se heurter à l'enseignement chrétien. Nous avons indiqué aussi comment l'école de péripatétisme rectifié, fondée par Albert le Grand, se trouva, à un moment donné, en présence d'un groupe dissident qui préféra entendre Aristote à la suite d'Averroès, croyant ainsi entrer plus strictement dans la pensée du maître. Thomas d'Aquin et Siger de Brabant marquent dans ces directions divergentes les deux points de vue antithétiques, et c'est en leurs personnes que le conflit éclata entre l'une et l'autre école sur le terrain de la discussion scientifique. Nous devons donc aborder l'examen de cette question fondamentale de la position respective prise par Siger de Brabant et Thomas d'Aquin à l'égard d'Aristote et indiquer les thèses principales qui constituent le péripatétisme averroïste de Siger de Brabant. Toutefois, pour entendre avec quelque

clarté ce qui se passa au XIIIme siècle sur le terrain où nous sommes, nous devons avoir présent à l'esprit ce qu'était l'œuvre d'Aristote, et sous quel aspect elle se présentait au monde latin.

Les grandes polémiques que la philosophie d'Aristote devait successivement soulever dans les divers milieux qu'elle traversa, tiennent à une double cause. Aristote, comme les autres penseurs grecs, n'a pas suffisamment résolu le problème du rapport des corps et des esprits, et il s'est maintenu trop exclusivement sur le terrain de l'expérimentalisme scientifique.

Le premier ordre de difficultés dans la philosophie d'Aristote procède du dualisme que l'ancienne philosophie avait établi entre le monde de la matière et celui des substances spirituelles. Après avoir créé cette opposition, l'esprit grec n'a plus été capable de la résoudre. Il a vainement tenté d'établir le vrai rapport de ces deux termes et d'arriver à une théorie embrassant à la fois des facteurs qu'il avait conçus sous des notions et des formes irréductibles. Ne pouvant unifier ces éléments disparates, Platon s'était livré à une étonnante entreprise pour résoudre, ou atténuer du moins l'antinomie. Il avait rejeté l'un des deux termes, le monde matériel, hors du domaine de la science et de la philosophie. Un pareil sacrifice de la science de la nature au profit d'une seule science de l'idéal devait amener une rapide et profonde réaction. Le disciple même de Platon, Aristote, s'en fit l'instrument. Il créa, en antithèse à l'œuvre de son maître, une science minutieuse de la nature où il réduisit à son minimum la part du lion que son maître avait faite à la science de l'immatériel et de l'abstrait. Mais ni l'un ni l'autre, en faisant porter alternativement la base de leur système sur chacun des deux grands éléments dont la pensée grecque à ses divers moments avait fait l'objet de la philosophie, ni Platon, ni Aristote ne résolvaient véritablement les problèmes qui naissent des rapports de la matière et de l'esprit, du fait et de l'idée, de la nature et de la métaphysique ; tout au plus, arrivaient-ils à les dissimuler en les plaçant à l'arrière-plan de leurs systèmes. Quoique rejetée aux pôles opposés du domaine philosophique, leur synthèse porte bien l'empreinte de ce vice commun, auquel vient s'ajouter le défaut spécial

résultant de la position extrême prise par les deux maîtres, Platon n'entrant pas suffisamment dans le domaine de la nature, ni Aristote dans celui de la métaphysique.

Platon, en effet, est excellemment un métaphysicien et Aristote un naturaliste, et c'est à raison de la position spéciale prise par ce dernier qu'un nouvel ordre de difficultés traverse ses conceptions philosophiques : Aristote ne s'explique pas suffisamment sur certains points de sa métaphysique, c'est à dire sur Dieu et sur l'âme, et il tend en outre à maintenir en tout ses procédés de physicien déterministe.

La conséquence de ces données se traduit par des incertitudes sur la solution finale de quelques-uns des plus importants problèmes de la philosophie, par un manque de raccord entre certaines lignes de cet édifice élevé cependant avec une étonnante hardiesse et une incomparable fermeté [1].

Il y avait donc possibilité de tirer avec vraisemblance Aristote, sur plusieurs problèmes, dans un sens ou dans un autre. C'est ce que firent ses commentateurs Grecs, Arabes et Latins. Il y a dans la longue fortune d'Aristote une double lignée de commentateurs. L'une cherche à entrer dans l'esprit du maître pour compléter et développer les points indécis ou rudimentaires du système, n'hésitant pas à pousser jusqu'au bout les conséquences des principes posés par Aristote, et à mettre en évidence les solutions qui heurtent le sens d'une saine philosophie. De ce côté se tiennent spécialement Alexandre d'Aphrodisias, Averroès et Siger de Brabant. Une autre catégorie de commentateurs, tout en empruntant le fond de la science du Stagirite, n'hésitent pas à sacrifier son autorité à ce qu'ils estiment la vérité. Ils abandonnent Aristote quand ils sont en présence d'une théorie erronée, et ils interprètent dans un sens favorable ses positions douteuses ou indécises. Dans ce groupe on doit placer, à raison de cette communauté de

[1] ZELLER E. *Die Philosophie der Griechen,* II Theil, II Abtheilung, Leipzig, 1879, p. 801 et suiv. BARTHÉLEMY-SAINT-HILAIRE, *Métaphysique d'Aristote,* Paris, 1879, p. LXXXVIII et suiv. ; *Psychologie d'Aristote. Traité de l'Ame,* Paris, 1846, p. XLVI et suiv.

tendance qui n'aboutit cependant pas à des doctrines identiques dans le détail, Jean Philopon, Simplicius, Avicenne, Albert le Grand et Thomas d'Aquin.

Siger de Brabant et Thomas d'Aquin représentent dans la seconde moitié du XIIIme siècle cette position antithétique des deux grands courants historiques du péripatétisme, et nous allons entrer dans l'examen des points principaux qui caractérisent leur attitude respective à l'égard de l'autorité d'Aristote et de ses doctrines.

Siger de Brabant ne nous donne pas dans le matériel littéraire que nous possédons de lui, une théorie de l'indépendance de la science prise en elle-même et du degré de respect ou de liberté que l'on doit professer vis-à-vis des grandes autorités philosophiques. Toutefois quelques aveux dispersés dans ses écrits, et plus encore sa manière de faire, ne nous laissent pas de doute à cet égard. Lorsqu'il expose quelques-unes de ses thèses les plus hardies et en contradiction manifeste avec l'enseignement chrétien, il déclare ne pas déterminer ses solutions selon la vérité, mais bien suivant l'intention d'Aristote; il ajoute aussi, il est vrai, que ses conclusions sont celles de la raison naturelle [1]. Pour lui, la raison aboutit donc invariablement aux conclusions d'Aristote. D'ailleurs, lorsque l'on parcourt ses écrits, l'autorité constamment invoquée est celle d'Aristote et celle de son commentateur Averroès. Si un point est obscur chez le Stagirite, c'est l'interprète arabe qui semble l'avoir compris [2]. Par contre, s'il entre en polémique contre Albert le Grand et Thomas d'Aquin, le reproche qu'il leur adresse c'est de ne pas atteindre la pensée du philosophe [3]. Enfin, s'il se trouve lui-même en présence de difficultés qui infirment sa thèse

[1] Querimus hic solum intencionem philosophorum et precipue Aristotelis, etsi forte Philosophus senserit aliter quam veritas se habeat et per revelacionem aliqua de anima tradita sint, que per raciones naturales concludi non possunt. Sed nichil ad nos nunc de Dei miraculis, cum de naturalibus naturaliter disseramus. *Appendices*, p. 96. Voy. aussi. p. 107, l. 24.

[2] *Appendices*, p. 105, l. 21.

[3] Isti viri [Albertus et Thomas] deficiunt ab intencione Philosophi, nec determinant intentum. *Appendices*, p. 95, l. 11.

et auxquelles il ne peut répondre, il ne lui vient pas un instant à la pensée d'abandonner la solution d'Aristote et de chercher à lui en substituer une meilleure [1]. Pour Siger, la philosophie, c'est Aristote, et la raison ne semble pouvoir aboutir qu'à confirmer en tout les sentiments du fondateur du Lycée.

Il en est tout autrement avec Thomas d'Aquin. Dans l'œuvre étendue qui nous est restée comme la traduction de sa pensée, il s'est clairement exprimé, à maintes reprises, sur la nature de la science et les conditions de son progrès historique. Rien ne semble plus éloigné des conceptions de Siger sur ce point fondamental.

« Le but de la philosophie, écrit Thomas, n'est pas de savoir ce que les hommes ont pensé, mais bien quelle est la vérité des choses [2]. » Il se rend d'ailleurs un compte exact du travail progressif de l'esprit humain qui est arrivé lentement a conquérir la vérité, si bien que la constitution de la science n'est pas l'œuvre d'un individu, mais de la suite des penseurs. « Le génie de l'homme, dit-il, s'est avancé pas à pas dans la découverte de l'origine des choses [3]. » « Sans doute, ce qu'un seul homme peut apporter par son travail et son génie au progrès de la vérité est peu de chose par comparaison à l'ensemble de la science. Néanmoins, de tous ces éléments coordonnés, choisis et rassemblés, il s'est fait quelque chose de grand, comme en témoignent les diverses sciences qui, par le travail et la sagacité de plusieurs, sont arrivées à un merveilleux développement [4]. »

Etant donnée cette claire intelligence du progrès scientifique,

[1] *Appendices,* p. 111-112.

[2] Studium philosophiae non est ad hoc quod sciatur quid homines senserint, sed qualiter se habeat veritas rerum. *De Caelo et Mundo,* I, lect. 22, *Opera,* ed. Fretté, t. XXIII, p. 77.

[3] Paulatim humana ingenia processisse videntur ad investigandum rerum originem. *De substantiis separatis,* cap. VII, *Opera,* t. XXVII, p. 288.

[4] Licet id quod unus homo potest immittere vel apponere ad cognitionem veritatis suo studio et ingenio sit aliquid parvum per comparationem ad totam considerationem veritatis, tamen illud quod aggregatur ex omnibus coarticulatis, exquisitis et collectis, fit aliquid magnum, ut potest apparere in singulis artibus, quae per diversorum studia et ingenia ad mirabile incrementum pervenerunt. *Metaphysic.* lib. II, lect. I, *Opera,* t. XXIV, p. 403.

Thomas n'a pas de peine à prendre une saine position à l'égard des penseurs qui ont constitué la science humaine. « Il faut, dit-il, recevoir les opinions des anciens, quels qu'ils soient. Cela est doublement utile. Nous accepterons pour notre profit ce qu'ils ont dit de bien, et nous nous garderons de ce qu'ils ont mal exposé [1]. » Il revient ailleurs avec plus d'insistance à cette même idée, et traduit le sentiment de gratitude que nous devons avoir à l'égard de ceux dont les labeurs ont constitué la science par leur découverte de la vérité, sans oublier ceux qui, s'étant trompés, y ont aussi concouru à leur manière [2].

Quant à l'état d'esprit où doit être le philosophe qui veut juger les opinions des autres, Thomas nous le dépeint comme celui d'un juge qui entend les raisons des deux parties et sait se tenir en état de doute vis-à-vis des vérités particulières qui constituent chaque science, et même vis-à-vis de la vérité en général qui est l'objet de la philosophie première [3].

[1] Necesse est accipere opiniones antiquorum quicumque sint. Et hoc quidem ad duo erit utile. Primo, quia illud quod ab eis bene dictum est, accipiemus in adjutorium nostrum. Secundo, quia illud quod male enunciatum est cavebimus. *De Anima*, lib. I, lect. 2, *Opera*, t. XXIV, p. 10.

[2] Adjuvatur unus ab altero ad considerationem veritatis dupliciter. Uno modo directe, alio modo indirecte. Directe quidem juvatur ab hiis qui veritatem invenerunt; quia, sicut dictum est, dum unusquisque praecedentium aliquid de veritate invenit, simul in unum collectum, posteriores introducit ad magnam veritatis cognitionem. Indirecte vero, inquantum priores errantes circa veritatem posterioribus exercitii occasionem dederunt, ut diligenti discussione habita, veritas limpidius appareret. Est autem justum ut his, quibus adjuti sumus in tanto bono, scilicet cognitione veritatis, gratias agamus. Et ideo dicit (Aristoteles) quod justum est gratiam habere, non solum his, quos quis existimat veritatem invenisse, quorum opinionibus aliquis communicat sequendo eas; sed etiam illis qui superficialiter locuti sunt ad veritatem investigandam, licet eorum opiniones non sequamur; quia ista etiam aliquid conferunt nobis. Praestiterunt enim nobis quoddam exercitium circa inquisitionem veritatis..... Et similiter est dicendum de philosophis qui enuntiaverunt universaliter veritatem rerum. A quibusdam enim praedecessorum nostrorum accepimus aliquas opiniones de veritate rerum, in quibus credimus eos bene dixisse, alias opiniones praetermittentes. Et iterum illi, a quibus nos accepimus, invenerunt aliquos praedecessores, a quibus acceperunt, quique fuerunt eis causa instructionis. *Metaphysic.* lib. II, lect. 1, ad finem, *Opera*, t. XXIV, p. 405.

[3] Sicut in judiciis nullus potest judicare nisi audiat rationes utriusque

On comprend qu'avec cette théorie, aussi objective qu'indépendante, Thomas d'Aquin n'était aucunement disposé à s'inféoder à un maître, pas même à Aristote, qu'il estimait cependant avoir contribué plus que personne à la formation de la science, puisqu'il fit reviser les traductions de ses écrits et s'en constitua le commentateur. Les idées émises par Thomas sur la nature et le développement historique du savoir humain sont le programme qu'il a cherché à réaliser lui-même. Il a emprunté au passé ce qu'il jugeait solidement établi, corrigé ce qui lui semblait inexact, développé ce qui était incomplet. Le résultat de cet effort fut à la fois assez original pour constituer une révolution intellectuelle dans son siècle, ainsi que nous l'avons déjà établi ; il fut aussi assez stable pour traverser mieux qu'aucun autre système médiéval les siècles qui suivirent.

On peut déjà juger par ce parallèle la diversité d'attitude de Siger et de Thomas à l'égard d'Aristote. Le premier en sera le disciple servile et littéral, le second le juge très bienveillant, mais indépendant.

Au respect absolu de Siger à l'endroit d'Aristote, nous devons opposer son attitude à l'égard de l'enseignement chrétien, car elle constitue une donnée caractéristique et fondamentale dans l'averroïsme latin. Il ne faut pas perdre de vue d'abord que les maîtres et les lettrés, pendant tout le moyen âge, sont des gens d'église, des prêtres séculiers ou réguliers dans les écoles de théologie, et des clercs, c'est à dire de simples tonsurés, munis d'un bénéfice ecclésiastique, dans les écoles d'arts, de droit ou de médecine. On ne saurait donc s'attendre de la part de clercs à une dénégation formelle de l'enseignement chrétien. Les averroïstes qui constituent le groupe d'esprits les plus aventureux ne sont jamais

partis, ita necesse est eum qui debet audire philosophiam, melius se habeat in judicando si audierit omnes quasi adversariorum dubitantium... Quia aliae scientiae considerant particulariter de veritate, unde et particulariter ad eas pertinet circa singulas veritates dubitare ; sed ista scientia (Prima Philosophia) sicut habet universalem considerationem de veritate, ita etiam ad eam pertinet universalis dubitatio de veritate ; et ideo non particulariter, sed simul universalem dubitationem prosequitur. *Metaphysic.* lib. III, lect. 1, *Opera,* t. XXIV, p. 417.

allés jusqu'à nier l'autorité de l'Evangile et de l'Eglise. En cela, leur position est plus réservée que celle d'Averroès.

Aristote, à l'encontre de Platon, avait tenu à l'écart de sa philosophie toute conception religieuse. Il s'était placé sur le terrain de la pure raison sans critiquer les idées courantes de ses contemporains sur les choses sacrées [1]. Averroès, tout en se conformant à l'esprit et à la méthode d'Aristote, n'avait pas gardé la même réserve. Vivement pris à partie par les représentants de l'autorité religieuse, Averroès est agressif à son tour contre l'enseignement des grandes religions monothéistes. Gilles de Rome, dans son traité *De erroribus Philosophorum,* lui reproche vivement cette attitude ainsi que les qualifications qu'il donne aux théologiens, lesquels sont pour lui des *loquentes*, des *garrulatores* et des *voluntates* [2], c'est à dire des gens qui parlent sans raison ou de parti pris [3]. Siger ne va pas jusque-là, du moins dans l'expression de sa pensée. Tandis que pour Averroès les dogmes religieux qui sont en conflit avec la philosophie ne sont que des imaginations sans portée à l'usage du vulgaire [4], pour Siger, l'enseignement

[1] ZELLER, *Philosophie der Griechen*, l. c., p. 787 et suiv. L'opposition d'Aristote contre ceux qu'il nomme les *Θεολόγοι* (Voy. ce mot à l'*index* de ses œuvres) n'a pas le caractère des critiques d'Averroès contre les théologiens des religions de son temps.

[2] *Appendices,* p. 9, [30]; voy. aussi, Renan, *Averroès et l'Averroïsme,* p. 166.

[3] Voici, à titre d'exemple, le passage d'Averroès visé par Gilles de Rome, *Appendices,* p. 10, [35] : Imaginatio ergo super creationes formarum induxit homines dicere formas esse et datorem esse formarum; et induxit Loquentes trium legum, quae hodie quidem sunt, dicere aliquid fieri ex nihilo, et cum Loquentes nostrae legis opinabantur quod agens agit creando formam ex nihilo, et nullum hujusmodi agens viderunt hic, dixerunt unum agens omnia entia sine medio, et quod actio istius agentis transit in uno instanti in actiones contrarias et convenientes et infinitas. *Aristotelis Metaphysicorum libri XIIII, cum Averrois Cordubensis in eosdem commentariis.* Venetiis, 1562. Lib. XII, Summa I, cap. III, p. 305.

[4] Parlant de la notion de la création des choses, Averroès écrit : Loquentes autem saraceni habent pro possibili aliquid generari ex nihilo et negant hoc principium..... Et omnia ista sunt existimationes vulgares, valde sufficientes secundum cursum, secundum quem nutriuntur homines in eis, non secundum sermonem sufficientes. *Quartus Tomus Operum Aristotelis (Physica), Averrois Cordubensis in eandem Commentaria,* Venetiis, 1560, Lib. VIII, cap. I, p. 271v.

chrétien représente la vérité absolue, à laquelle il faut adhérer [1]. A s'en tenir donc à ce côté de sa profession de foi, le maître parisien serait en règle avec l'orthodoxie. Mais au moment même où il émet de semblables déclarations, il a soin, non seulement de nous laisser entendre, mais encore de nous dire expressément que la raison naturelle enseigne le contraire [2], et lui-même s'efforce, comme si rien n'était, de démontrer et d'établir avec toute la rigueur dont il est capable les thèses qui sont en opposition à la foi. A certains moments, il semble même aller plus loin dans l'expression de sa pensée. Dans un texte malheureusement obscur, mais dont on peut pressentir la portée, il déclare que les opinions, les lois et les religions cachent certains principes supérieurs, afin d'en dissimuler d'autres d'ordre inférieur. Mais il ajoute aussitôt, qu'il ne dit cela qu'en récitant l'opinion du philosophe et non pour en affirmer la vérité [3]. Enfin, en traitant de la vie future dont il nie l'existence, il compare les philosophes qui ne partagent pas ses idées à une catégorie inférieure dont l'intelligence est à la sienne et à celle de ses pairs comme celle des brutes est à celle de l'homme; et il décore du nom de prophètes les penseurs de son école [4].

Malgré, ou mieux à raison même des déclarations de Siger, sa position à l'égard de l'enseignement ecclésiastique est équivoque et, au fond, contradictoire. Thomas d'Aquin dans sa réponse au *De Anima intellectiva,* d'où sont tirés en grande partie les passages signalés, n'a pas eu de peine à mettre en évidence la contradiction de Siger. « Il est très grave, observe-t-il, de dire : Je conclus nécessairement par la raison qu'il n'y a numériquement qu'une seule intelligence; je tiens cependant fermement le contraire d'après la

[1] *Appendices,* p. 96, l. 16; p. 99, l. 19; p. 107, l. 23; p. 112, l. 25.
[2] Voy. les indications de la note précédente.
[3] *Appendices,* p. 80, l. 37.
[4] *Appendices,* p. 106, l. 28 et suiv. On observera que Siger donne ici aux philosophes le titre d'hommes prophétiques à l'encontre d'Averroès qui oppose la qualification de prophète, donnée aux hommes qui ont apporté la révélation religieuse sur la terre, à celle de philosophe. Renan, *Averroès et l'Averroïsme,* p. 167 et suiv.

foi. C'est penser, en effet, que la foi enseigne des vérités dont le contraire peut être nécessairement établi. Comme il n'y a de nécessaire que le vrai dont l'opposé est le faux et l'impossible, il s'en suivrait, d'après une semblable opinion, que la foi enseigne le faux et l'impossible [1]. » Nous avons aussi entendu le même Thomas d'Aquin, dans un sermon universitaire de 1270, visant l'enseignement de Siger et des autres averroïstes parisiens, émettre les mêmes observations [2]. Enfin, la condamnation du 7 mars 1277 indique cette position générale prise par les averroïstes pour sauvegarder, en apparence, les droits de la vérité chrétienne comme

[1] Nous donnons ici le texte entier du *De unitate Intellectus,* dans lequel Thomas d'Aquin attaque Siger de Brabant sur sa position prise à l'égard de la foi. Nous indiquons les passages correspondants du *De Anima intellectiva* visés par Thomas d'Aquin. Est etiam majori admiratione, vel etiam indignatione dignum, quod aliquis Christianum se profitens tam irreverenter de christiana fide loqui praesumpserit, sicut cum dicit quod Latini pro principiis eorum haec non recipiunt, scilicet quod sit unus intellectus tantum, quia forte lex eorum est in contrarium (*Appendices,* p. 94-97). Ubi duo sunt mala : primo quia dubitat an hoc sit contra fidem ; secundo quia alienum se innuit ab hac lege. Et quod postmodum dicit : Haec est ratio per quam Catholici videntur habere hanc positionem, ubi sententiam fidei positionem nominat (*Appendices,* p. 112, l. 11). Nec minoris praesumptionis est quod postmodum asserere audet, Deum facere non posse quod sint multi intellectus quia implicat contradictionem (*Appendices,* p. 108, l. 32 — p. 109, l. 8). Adhuc autem gravius est quod postmodum dicit : per rationem concludo de necessitate, quod intellectus est unus numero ; firmiter tamen teneo oppositum per fidem (*Appendices,* p. 112, l. 25-29). Ergo sentit quod fides sit de aliquibus quorum contraria de necessitate concludi possunt. Cum autem de necessitate concludi non possit nisi verum necessarium, cujus oppositum est falsum et impossibile, sequitur secundum ejus dictum, quod fides sit de falso et impossibili, quod etiam Deus facere non potest. Quod fidelium aures ferre non possunt. Non caret etiam magna temeritate quod de his quae ad philosophiam non pertinent, sed sunt purae fidei, disputare praesumit, sicut quod anima non patiatur ab igne inferni (*Appendices,* p. 106, l. 12-27), et dicere sententias Doctorum de hoc esse reprobandas (*Appendices,* p. 106, l. 28 — p. 107, l. 5). Pari ergo ratione posset disputare de Trinitate, de Incarnatione, et aliis hujusmodi, de quibus nonnisi balbutiens loqueretur. *De unitate Intellectus,* cap. VII, ad finem, *Opera,* t. XXVII, p. 331. Saint Thomas ne cite pas les paroles mêmes de Siger, mais ses allusions aux passages indiqués sont d'ordinaire manifestes. Le parallélisme entre les deux écrits dans la citation précédente confirme ce que nous avons dit plus haut, que le traité de Thomas est une réfutation de Siger (p. CXXVII). Nous en trouverons bientôt de nouvelles preuves.

[2] Voy. plus haut, p. CXXVI, note 1.

étant la source des erreurs qu'elle énumère et défend d'enseigner sous les peines les plus graves [1]. On n'est donc pas autorisé à révoquer en doute le fait historique de la position contradictoire prise à l'égard de la philosophie et de la foi par les averroïstes en général et par Siger de Brabant en particulier [2]. Nous nous interrogerons d'ailleurs bientôt sur les mobiles possibles d'une semblable conduite.

Après avoir défini l'attitude de Siger à l'égard d'Aristote et de la foi chrétienne, nous devons passer à l'examen de quelques-unes des doctrines spéciales qui composent le symbole philosophique de l'averroïsme.

L'averroïsme, ou si l'on veut, les doctrines d'Averroès ne constituent pas une philosophie originale et indépendante. Pour le philosophe arabe, la philosophie est incarnée dans l'œuvre d'Aristote. Ses déclarations à cet égard dispensent de tout commentaire. « Je dis, écrit-il dans sa Physique, qu'Aristote a achevé les sciences, parce qu'aucun de ceux qui l'ont suivi jusqu'à notre temps, c'est à dire pendant près de quinze cents ans, n'a pu rien ajouter à ses écrits, ni y trouver une erreur de quelque importance ». Et ailleurs : « Aristote est le principe de toute philosophie; on ne peut différer que dans l'interprétation de ses paroles et dans les conséquences à en tirer [3]. » Dans son dessein, Averroès cherchera donc à identifier son œuvre à celle même d'Aristote. Ce à quoi il peut seulement viser, c'est de discuter les points obscurs et de tirer les conclusions des principes posés par celui qu'il appelle « un être divin. »

[1] Ne autem quod sic innuunt, asserere videantur, responsiones ita palliant, quod, dum cupiunt vitare Scillam, incidunt in Caripdim. Dicunt enim ea esse vera secundum philosophiam, sed non secundum fidem catholicam, quasi sint due contrarie veritates, et quasi contra veritatem sacre scripture sit veritas in dictis gentilium dampnatorum. Denifle-Chatelain, *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 543.

[2] « L'explication qu'on attribua alors à Siger, à savoir que, philosophe, il pensait autrement que comme chrétien, absurde surtout pour une conscience du moyen âge, ajouterait encore un nuage à ces obscurités ». E. GEBHART, *L'Italie mystique*, Paris, 2me éd., 1893, p. 328.

[3] Renan, *Averroès et l'Averroïsme*, p. 55.

Rien d'ailleurs, nous semble-t-il, ne peut donner une idée plus précise du rapport de l'œuvre d'Averroès à celle d'Aristote que la formule donnée par lui-même et que nous venons de citer.

Mais, se demandera-t-on, Averroès a-t-il été un interprète aussi fidèle de la pensée d'Aristote qu'il en avait le désir ? C'est ce qu'il importerait de savoir. On ne pourrait répondre à cette question qu'autant qu'il serait possible de s'entendre universellement sur l'enseignement positif d'Aristote. Or, cet accord qui n'a jamais existé chez les Grecs, les Arabes et les Latins du moyen âge, ne s'est pas encore produit de nos jours. Au nom de l'histoire, de la philologie et de la critique, on tire toujours d'Aristote des théories, et quelques-unes fort importantes, qui sont sinon contradictoires, du moins tout à fait irréductibles les unes aux autres; et il y a, nous l'avons déjà dit, des fondements positifs qui justifient en quelque manière ces différences de positions. Toutefois, ces constatations faites, nous ne croyons pas que l'on soit aujourd'hui en droit de pousser Aristote en des sens si divers, et nous pensons aussi qu'Averroès est généralement entré dans l'intelligence des doctrines du Philosophe. Comme il nous l'a déclaré, il a déduit des principes d'Aristote les conséquences qui y étaient contenues; mais en développant au long des théories à peine esquissées chez le Stagirite, il a fourni un argument à ceux qui n'ont pas voulu reconnaître l'œuvre d'Aristote dans celle de son commentateur arabe. Au fond, le seul reproche fondé serait celui qu'aurait mérité Averroès en poussant à l'extrême certaines théories d'Aristote que celui-ci avait légèrement esquissées, parce qu'il en pressentait peut-être les difficultés et les inconvénients. Mais c'est la logique des choses que les disciples tirent peu à peu des principes posés par les maîtres les conclusions qui y sont contenues, et l'on n'est pas en droit de récriminer contre un fait né de la loi de développement et de progrès qui régit l'esprit humain. Nous croyons donc que dans leurs grandes lignes les doctrines d'Averroès sont contenues soit explicitement, soit implicitement, dans celles d'Aristote.

A ce point de vue, et c'était celui de Siger de Brabant, l'aver-

roïsme n'est autre chose que l'aristotélisme poussé à ses conséquences. De plus, pour Averroès comme pour Siger, le système philosophique d'Aristote représentait l'expression à peu près intégrale et définitive de la science et de la raison.

Les philosophes chrétiens et les théologiens du XIIIme siècle ne partagèrent pas cet optimisme ni envers Aristote, ni envers Averroès. Tout en reconnaissant à des degrés divers la valeur scientifique d'Aristote et les services rendus par ses commentateurs, ils affirmèrent l'existence de graves erreurs chez Aristote et chez Averroès. Selon que les philosophes et les théologiens sont plus ou moins antipathiques au péripatétisme, ils découvrent chez son fondateur des erreurs plus ou moins nombreuses et les exposent, en conséquence, soit avec une satisfaction non dissimulée, soit avec une réserve ou une atténuation manifeste [1].

Les théologiens augustiniens qui se meuvent dans la sphère d'influence de Platon, occupent la position extrême parmi les accusateurs d'Aristote. Ils voient dans la doctrine du maître l'ensemble des mêmes erreurs que chez Averroès, et ils pensent en somme avec Siger de Brabant, que l'on ne doit pas séparer le commentateur du maître. Mais là où les averroïstes latins trouvent des théories scientifiques, les augustiniens trouvent d'insupportables erreurs, et nul, semble-t-il, ne les a mieux formulées, en moins de mots et dans leur dépendance logique, que saint Bonaventure [2].

[1] On trouvera un matériel important sur cette question dans Talamo, *L'Aristotelismo della Scolastica,* dans les deux chapitres intitulés : *Errori in che, a giudizio dei Dottori scolastici è caduto Aristotele,* p. 127-152. L'auteur a eu tort toutefois de ne pas chercher à déterminer la diversité de positions prises par les docteurs du XIIIme siècle. Voy. aussi Schneid, *Aristoteles in der Scholastik,* p. 81 et suiv.

[2] Unde aliqui (philosophi) tenebras secuti sunt ? Ex hoc, quod licet omnes viderint primam causam omnium *principium,* omnium *finem,* in *medio* tamen diversificati sunt. Nam aliqui negaverunt, in ipsa esse exemplaria rerum ; quorum princeps videtur fuisse Aristoteles, qui et in principio Metaphysicae et in fine et in multis aliis locis execratur ideas Platonis. Unde dicit, quod Deus solum novit se et non indiget notitia alicuius alterius rei et movet ut desideratum et amatum. Ex hoc ponunt, quod nihil, vel nullum particulare cognoscat. Unde

L'école albertino-thomiste tient une position intermédiaire. « Les attaques contre Averroès, écrit Renan, semblent se lier, chez saint Thomas et dans l'école dominicaine, au désir de sauver, en une certaine mesure, l'orthodoxie du péripatétisme, en sacrifiant les interprètes et surtout les Arabes [1]. » Cette observation est fondée, surtout en tant qu'elle vise Thomas d'Aquin. Albert agit plus librement avec Aristote, et nous pouvons le pressentir lorsqu'il nous déclare qu'on n'arrive à être un véritable philosophe

illas ideas praecipuus impugnat in Ethicis, ubi dicit, quod summum bonum non potest esse idea. Et nihil valent rationes suae, et Commentator solvit eas.

Ex isto errore sequitur alius error, scilicet quod Deus non habet praescientiam nec providentiam, ex quo non habet rationes rerum in se, per quas cognoscat. Dicunt etiam, quod nulla veritas de futuro est nisi veritas necessariorum ; et veritas contingentium non est veritas.

Et ex hoc sequitur, quod omnia fiant a casu, vel necessitate fatali. Et quia impossibile est fieri a casu, ideo inducunt necessitatem fatalem Arabes, scilicet quod illae substantiae moventes orbem sunt causae omnium necessariae. Ex hoc sequitur veritas occultata, scilicet dispositionis mundialium secundum poenas et gloriam. Si enim illae substantiae movent non errantes, nihil ponitur de inferno, nec quod sit daemon ; nec Aristoteles unquam posuit daemonem nec beatitudinem post hanc vitam, ut videtur. Iste est ergo triplex error, scilicet occultatio *exemplaritatis, divinae providentiae, dispositionis mundanae.*

Ex quibus sequitur triplex caecitas vel caligo, scilicet de *aeternitate mundi*, ut videtur dicere Aristoteles secundum omnes doctores Graecos, ut Gregorium Nyssenum, Gregorium Nazianzenum, Damascenum, Basilium, et commentatores omnium Arabum, qui dicunt, quod Aristoteles hoc sensit, et verba sua sonare videntur. Nunquam invenies, quod ipse dicat, quod mundus habuit principium vel initium ; immo redarguit Platonem, qui solus videtur posuisse, tempus incepisse. Et istud repugnat lumini veritatis.

Ex isto sequitur alia caecitas de *unitate intellectus,* quia si ponitur mundus aeternus, necessario aliquod istorum sequitur : vel quod animae sunt infinitae, cum homines fuerint infiniti ; vel quod anima est corruptibilis ; vel quod est transitio de corpore in corpus ; vel quod intellectus sit unus in omnibus qui error attribuitur Aristoteli secundum Commentatorem.

Ex his duobus sequitur, quod post hanc vitam non est *felicitas* nec *poena*.

Hi ergo ceciderunt in errores nec fuerunt divisi a tenebris ; et isti sunt pessimi errores... Licet magna lux videretur in eis (philosophis) ex praecedentibus scientiis, tamen omnis extinguitur per errores praedictos. Et alii videntes, quod tantus fuit Aristoteles in aliis et ita dixit veritatem, credere non possunt, quin in istis dixerit verum. *In Hexaëmeron,* Collatio VI, *Opera omnia,* ed. Quaracchi, t. V, p. 360-61.

[1] Renan, *Averroès et l'Averroïsme,* p. 215.

que par la possession des deux philosophies d'Aristote et de Platon [1], et ailleurs encore, quand il écrit : « On dira peut-être que nous n'avons pas compris Aristote et ne pouvons en conséquence lui donner notre adhésion, ou peut-être que nous l'avons sciemment contredit à cause de sa personne, mais non par amour de la vérité. A cela, nous répondons que si quelqu'un pense qu'Aristote est un Dieu, celui-là doit croire qu'il ne s'est pas trompé. Mais s'il est convaincu qu'Aristote est un homme, il n'y a pas de doute qu'il a pu se tromper comme nous [2]. »

Thomas d'Aquin est plus respectueux à l'égard d'Aristote, en ce sens qu'il n'a jamais une parole agressive à son endroit. Quand il est en présence d'erreurs manifestes, il excuse le maître, ou n'incrimine pas [3]. Quand la doctrine est susceptible d'être amenée à un sens acceptable, il n'hésite pas à le faire, et il sépare volontiers Aristote de ses commentateurs les plus compromettants, d'Averroès en particulier. Pour lui, Averroès a fait dévier la pensée d'Aristote, et dans la véhémence de sa polémique contre Siger de Brabant, il accuse le philosophe arabe d'être moins un péripatéticien que le corrupteur du péripatétisme [4]. Pour Thomas d'Aquin, l'averroïsme est donc constitué par certaines erreurs d'Aristote maintenues par Averroès, mais surtout par celles qui sont propres à ce dernier, et, avant tout, par la théorie de l'unité de l'intelligence humaine.

Le traité *De erroribus Philosophorum,* attribué à Gilles de

[1] Voy. p. LVII, note 3.

[2] Dicet fortasse aliquis nos Aristotelem non intellexisse, et ideo non consentire verbis ejus, vel quod forte ex certa scientia contradicamus ei quantum ad hominem, et non quantum ad rei veritatem. Et ad illum dicimus quod qui credit Aristotelem fuisse Deum, ille debet credere quod numquam erravit. Si autem credit ipsum esse hominem, tunc procul dubio errare potuit sicut et nos. *Physic.*, lib. VIII, tract. I, cap. XIV, *Opera,* t. III, p. 553. On peut voir aussi par le texte suivant qu'Albert était loin de considérer comme Averroès que le cycle du développement scientifique était fermé : Dicendum quod scientiae demonstrative non omnes factae sunt, sed plures restant adhuc inveniendae. *Poster. Analytic.*, lib. I, tr. I, cap. I. *Opera,* t. II, p. 3.

[3] Talamo, *L'Aristotelismo della Scolastica,* p. 127-52, passim.

[4] Non tam fuit Peripateticus, quam Peripateticae philosophiae depravator. *De unitate Intellectus,* cap. IV ad finem. *Opera,* t. XXVII, p. 323.

Rome [1] et dont nous publions les cinq premiers chapitres [2], témoigne que l'auteur occupait une position assez proche de celle de Thomas d'Aquin dans ses jugements sur Aristote et Averroès. Pour lui, la grande erreur du Philosophe, c'est celle de l'éternité du monde, du mouvement, du temps et des espèces [3]. Par contre, il n'attribue pas à Aristote les trois erreurs principales qui constituent, avec la précédente, le fond de l'averroïsme latin, nous voulons dire la négation de la providence, de la liberté et l'unité de l'intellect. Bien plus, il défend positivement Aristote contre ceux qui prétendent qu'il a refusé à Dieu la connaissance des singuliers, et il met en garde en général contre l'attribution d'autres erreurs à Aristote, ce dont on ne doit pas faire cas, dit-il, parce que ces erreurs sont fondées sur une fausse intelligence du maître. Gilles nous apprend d'autre part que d'aucuns cherchaient à excuser Aristote d'avoir enseigné l'éternité du monde, ce qu'il juge d'ailleurs n'être pas

[1] Une difficulté pourrait être faite contre l'attribution, parce que Gilles combat la théorie de l'unité des formes comme une erreur (*Appendices*, p. 7, [11]) et que l'on place parmi ses œuvres un traité spécial pour défendre cette doctrine. *Histoire littéraire de la France*, t. XXX, p. 479. Mais c'est ce dernier traité qui n'appartient pas à Gilles de Rome. C'est probablement le traité de Gilles de Lessines, composé en juillet 1278, pour défendre saint Thomas contre la condamnation d'Oxford de l'année précédente. Il se trouve à Paris, Nation. latins, 15962. Hauréau, *Notices et extraits de quelques manuscrits latins*, t. V, p. 70; *Histoire de la philosophie scolastique*, III, p. 34. C'est selon toutes les apparences le même traité qui est indiqué par l'*Histoire littéraire* (l. c., p. 560, n° 117), comme étant dans un ms. de Cambridge. Mais il faut lire, *de pluralitate formarum*, et *1277*.

[2] *Appendices*, p. 5-11. Nous les publions d'après le ms. Paris, Nation. latins, 16195. — Ancien Sorbonne 694. Il existe plusieurs autres mss. du même traité indiqués dans le *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 556. Sur les éditions totales ou partielles, voyez Renan, *Averroès et l'Averroïsme*, p. 252; Talamo, *L'Aristotelismo della Scolastica*, p. 132; *Histoire littéraire de la France*, t. XXX, p. 483. Renan a publié les chapitres IV et V du traité qui contiennent les erreurs d'Averroès. Nous avons cru devoir publier les cinq premiers chapitres, parce qu'il est nécessaire de connaître la position prise par l'auteur touchant les erreurs d'Aristote, pour comprendre ses jugements sur les erreurs d'Averroès. Dans son traité, Gilles de Rome expose les erreurs d'Aristote, Averroès, Avicenne, Algazel, Alkindi et Maimonide.

[3] *Appendices*, p. 5-9. Nous omettons pour plus de simplicité de signaler les erreurs secondaires.

acceptable [1]. Nous voyons toutefois par là jusqu'où allait, chez certains penseurs médiévaux, la préoccupation d'innocenter Aristote aux yeux du monde chrétien.

Gilles, en revanche, n'hésite pas à charger Averroès des erreurs que les Augustiniens imputaient à Aristote lui-même, et il insiste avec raison sur ce fait qu'Averroès a rendu plus aigu le conflit entre la philosophie et l'enseignement révélé [2].

On peut se rendre compte, d'après ces observations, qu'il n'est pas aisé de définir rigoureusement ce que le XIIIme siècle a entendu par averroïsme. Les uns, en effet, regardent généralement les erreurs du Péripatétisme d'Averroès comme celle-même d'Aristote, tandis que d'autres les partagent diversement entre le maître grec et son commentateur arabe. Enfin, les augustiniens réputent erreurs dans le Péripatétisme, ce que l'école albertino-thomiste considère comme des théories scientifiques rigoureusement établies.

Néanmoins, en laissant de côté cette double difficulté, on est en droit de déclarer que l'averroïsme, au XIIIme siècle, n'est pas autre chose que l'héritage intégral d'Aristote commenté par Averroès et accepté tel quel par quelques philosophes latins. D'ailleurs, malgré la diversité de vues sur l'attribution de certaines doctrines et la valeur relative de quelques autres, il règne une communauté d'opinion dans l'ensemble du monde théologique pour qualifier d'erreurs plusieurs thèses fondamentales du péripatétisme aristotélico-averroïste. Ce sont celles qui se trouvent en opposition formelle à l'enseignement chrétien et à la saine philosophie. Elles constituent plus spécialement ce que l'on a regardé comme l'averroïsme. Il nous reste à voir dans quelle mesure on les retrouve dans les écrits que nous connaissons de Siger de Brabant.

La condamnation de décembre 1270 avait atteint, au moyen de treize propositions, quatre théories fondamentales du péripa-

[1] *Appendices*, p. 8, [29].
[2] *Appendices*, p. 9-11.

tétisme averroïste, réputées erronées : négation de la Providence, éternité du monde, unité de l'intelligence dans l'espèce humaine, suppression de la liberté morale [1]. Que ces quatre grandes thèses forment le fond de l'averroïsme, cela ressort encore du texte cité de saint Bonaventure [2], du catalogue de Gilles de Rome [3] et surtout de la liste des deux cent dix-neuf propositions condamnées le 7 mars 1277 [4], dont la masse est relative à ces quatre groupes de problèmes, et à celui déjà examiné des rapports de la philosophie et de la théologie [5].

Nous ne possédons pas dans les écrits connus de Siger de Brabant une théorie directe des rapports de la cause première avec le monde. Pour le péripatétisme averroïste, Dieu est la cause de tous les êtres, mais il n'est pas de tous la cause directe. Les êtres qui sont placés dans le milieu sujet à la génération et à la corruption, sont amenés à l'existence par l'action des sphères célestes [6]. Ce milieu s'oppose à celui des choses immatérielles et éternelles, comme la contingence au nécessaire [7]. A raison même de sa contingence, il ne peut être l'objet du gouvernement de Dieu, ni de sa science qui ne peuvent s'étendre qu'au nécessaire [8].

Dieu ne peut donc avoir ni une administration, ni une connaissance, au moins directes, du monde inférieur. Mais, de plus, le monde des êtres corruptibles est constitué par des individus matériels, et la cause première étant pure intelligence ne peut connaître que l'universel et l'immatériel [9]. De ces diverses raisons résulte aux regards du Péripatétisme averroïste, l'absence de Providence pour le monde inférieur dans lequel nous sommes placés.

Nous trouvons dans les écrits de Siger des fragments carac-

[1] Voy. p. CXXIX.

[2] Voy. p. CLXXIII, n. 2.

[3] *Appendices*, p. 5. et suiv.

[4] Denifle-Chatelain, *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 543.

[5] Voy. p. CLXIX.

[6] Voy. les propositions condamnées de 1277, *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 544, Propositions 43, 44, 61, 63, 198, 199.

[7] Propositions 195-197.

[8] Propositions 42, 3.

[9] Proposition 42.

téristiques de ce système, qui nous permettent, à raison de la dépendance étroite qui en unit les parties, de penser qu'il le professait intégralement.

Ainsi, parlant des intelligences séparées, il déclare qu'elles dépendent de la cause première. Mais elles sont de telle nature qu'elles ne peuvent pas ne pas être. Elles sont nécessaires en soi, ainsi que le rapport qui les lie à la cause première [1]. Cette théorie, comme on le voit, nie la liberté de Dieu dans la production du monde, ainsi que la possibilité de sa destruction. Et parce que Siger se rend compte qu'il est ici en contradiction avec l'enseignement chrétien, il a soin d'ajouter, selon son habitude, qu'il dit cela d'après l'opinion des philosophes.

Pareillement encore, Siger nous apprend que Dieu n'est pas la cause de tous les êtres physiques, ni quant à la matière, ni quant à la forme. La matière a sa raison d'être dans la forme, et celle-ci est produite par un agent physique, toutes choses qui répugnent à la cause première. Dieu n'est cause de tout que par la

[1] Intelligentia dependet in esse suo ex extrinseco sicut ex causa, et privata causa esse alicuius sequitur ipsum non esse. Unde si primum non sit, intelligentia non erit. Vnde (= quia) autem intelligentia caret potentia ad non esse, ita quod, ipsam non esse, habet naturam impossibilis, non tantum quia suam causam non esse est impossibile, sed naturam impossibilis ex se, hinc est quod quocunque extrinseco vel defectu extrinseci non fiet non ens, ita quod, privata causa esse, intelligentiae simul accidunt opposita, scilicet esse et non esse, quod cum sit impossibile, impossibile est eam privari habitudine ad causam suam qua semper sit. Hoc autem dicimus secundum sententiam philosophorum. Baeumker, *Die Impossibilia,* p. 7. Comparez avec cette doctrine les propositions suivantes condamnées en 1277 : — 58. Quod Deus est causa necessaria prime intelligentie : qua posita ponitur effectus et sunt simul duratione. — 45. Quod primum principium non est propria causa eternorum, nisi metaphorice, quia conservat ea, id est, quia nisi esset, ea non essent. — 70. Quod intelligentie, sive substantie separate, quas dicunt eternas, non habent proprie causam efficientem, sed metaphorice, quia habent conservantem causam in esse; sed non sunt facte de novo, quia sic essent transmutabiles. — 71. Quod in substantiis separatis nulla est possibilis transmutatio; nec sunt in potentia ad aliquid, quia eterne et immunes sunt a materia. — 72. Quod substantie separate, quia non habent materiam, per quam prius sint in potentia, quam in actu, et sunt a causa eodem modo semper se habente : ideo sunt eterne. *Chart. Univ. Paris.,* I, p. 546-47.

finalité. On comprend dès lors que, n'étant pas la cause efficiente du monde inférieur, il ne saurait en avoir ni la connaissance, ni l'administration providentielle [1].

Sur la question de l'éternité du monde, nous sommes amplement renseignés par les écrits de Siger. Nous y trouvons, en effet, cette thèse traitée deux fois avec les développements qu'elle comporte.

Une première fois, il établit le fait de l'éternité des espèces corruptibles qui constituent le monde inférieur, et une seconde fois il démontre la même théorie pour les substances séparées ou spirituelles. La première thèse est spécialement développée dans la question *De aeternitate Mundi,* la seconde dans deux chapitres du *De Anima intellectiva*. Mais dans l'un et l'autre endroits, il émet en outre quelques principes généraux embrassant le fait de l'éternité des espèces spirituelles et des espèces corruptibles, par exemple, quand il déclare qu'il n'y a aucune raison pour qu'une espèce d'êtres commence à exister, si elle n'a pas toujours été [2].

La question *De aeternitate Mundi* établit spécialement que les espèces à individus transitoires, soit les espèces terrestres, sont

[1] Dicendum quod Deus non est causa omnium entium in genere materiae, eo quod materia in suo esse innititur alii, sicut formae, et efficitur in esse ab agente. Forma etiam quantum ad esse suum fundatur in materia et dependet ex ea et efficitur ex agente : quae omnia rationi primae causae repugnant. Et ideo non est causa in hoc genere causae nec in illo, sed est causa omnium in genere finis. Omnia enim finaliter quicquid agunt propter ipsum agunt, ut eidem assimilentur secundum quod sibi possibile, et quaecunque moventur, ab ipso finaliter moventur. Omnia enim deum appetunt. *Die Impossibilia,* p. 5-6.

Comparez cette doctrine avec les propositions condamnées en 1277 : — 43. Quod primum principium non potest esse causa diversorum factorum hic inferius, nisi mediantibus aliis causis, eo quod nullum transmutans diversimode transmutat, nisi transmutatum. — 46. Quod, sicut ex materia non potest aliquid fieri sine agente, ita nec ex agente potest aliquid fieri sine materia ; et, quod Deus non est causa efficiens nisi respectu ejus quod habet esse in potentia materie. — 138. Quod, cum Deus non comparetur ad entia in ratione cause materialis vel formalis..... — 92. Quod corpora celestia moventur a principio intrinseco, quod est anima ; et quod moventur per animam et per virtutem appetitivam, sicut animal. Sicut enim animal appetens movetur, ita et celum. *Chart. Univ. Paris.,* I, l. c.

[2] *Appendices,* p. 101, l. 25.

éternelles. Siger prend pour type l'espèce humaine, mais il a soin de nous faire remarquer que la théorie est générale et s'applique à toutes les espèces dont les individus naissent par voie de génération et disparaissent par voie de corruption [1]. La base de son raisonnement est une observation empirique d'Aristote, dont le système, nous ne devons pas l'oublier, repose si solidement sur l'expérimentalisme [2].

Siger observe que dans l'espèce humaine les individus sont toujours produits par voie de génération. L'espèce est donc réalisée successivement dans des individus qui n'existent pas tous à la fois. Cela témoigne que l'espèce n'est pas produite *per se,* c'est à dire que la forme spécifique n'intègre pas totalement et toujours toute la même matière, comme cela a lieu pour les êtres matériels incorruptibles, c'est à dire pour les cieux. L'espèce humaine, au contraire, est produite *per accidens,* c'est à dire qu'elle n'a sa réalisation que dans des individus transitoires et successifs, dont l'existence est accidentelle, puisqu'elle n'est pas stable et permanente. Mais dans l'espèce humaine et les espèces analogues, les individus sont produits par voie de génération, c'est à dire par un agent qui leur est spécifiquement semblable. Chaque agent a été à son tour engendré, et suppose un générateur antécédent. Il est donc impossible de poser un premier générateur, car la nature même de celui-ci requiert un générateur similaire antérieur. Il n'y a donc pas de commencement dans les espèces dont les individus viennent à l'existence par voie de génération. C'est pourquoi les philosophes les posent éternelles [3]. D'autre part, ce qui est éternel dans le passé l'est aussi dans l'avenir et réciproquement [4]. Cependant, telles qu'elles sont, les espèces sont causées,

[1] *Appendices,* p. 71, l. 6; 72, l. 7.

[2] Gilles de Rome a très bien saisi le point de vue où s'est placé Aristote pour établir l'éternité du monde. *Appendices,* p. 5-8.

[3] *Appendices,* p. 72-75; p. 79, l. 24 et suiv.; p. 101, l. 9, 25. Comparez cette doctrine avec celle des propositions condamnées en 1277 : 9, 87, 89, 90, 99, 101, 107, 202, 205. *Chart. Univ. Paris.,* l. c., et celle des propositions condamnées en 1270, l. c., p. 487, 5 et 6.

[4] Omne eternum in futuro, est eternum in preterito, et e converso. *Appendices,* p. 101, l. 4; p. 102, l. 12. Comparez avec les propositions de 1277 : —

non dans un premier individu, mais dans chaque individu en particulier, dans lequel elles ont ainsi et leur raison d'être, et leur raison d'être causées [1]. Cette théorie implique celle exposée déjà par Siger, à savoir que dans le monde des générations, Dieu ne peut produire les choses directement, mais seulement par un intermédiaire ou agent générateur de même espèce [2]; enfin, cela entraîne la négation de la possibilité de la création que Siger enseigne d'ailleurs expressément [3]. Notre auteur établit aussi, ou mentionne incidemment, l'éternité de la matière première [4], du mouvement [5] et du temps [6], de sorte que pour lui tous les principes constitutifs du monde inférieur sont éternels : les espèces, la matière, le mouvement et le temps; seuls, les individus sont instables et passagers.

Cette conception de l'éternité du monde, Siger l'applique particulièrement au monde des substances spirituelles ou séparées. Dans son traité *De Anima intellectiva,* où il établit qu'une seule âme intellective existe, il consacre deux chapitres à démontrer successivement qu'elle est éternelle dans l'avenir et dans le passé.

Que l'âme ne doive jamais finir, la raison en est dans son immatérialité. Cela seul, en effet, peut finir qui peut se corrompre; et la corruption est la conséquence de la présence d'un principe matériel dans les êtres. L'âme étant sans matière, elle ne saurait être corruptible. Elle ne peut donc cesser d'exister. Quant au fait de l'immatérialité de l'âme, il résulte de la nature de son opération intellectuelle. L'âme connaît toutes les choses corruptibles, en recevant immatériellement leurs formes dans l'intelligence [7].

4. Quod nihil est eternum a parte finis, quod non sit eternum a parte principii. — 98. Quod mundus est eternus, quia quod habet naturam, per quam possit esse in toto futuro, habet naturam, per quam potuit esse in toto preterito.

[1] *Appendices,* p. 73.

[2] Voy. p. CLXXVIII.

[3] *Appendices,* p. 80, l. 14-30. Comparez avec les propositions de 1277 : 184, 185, 192, 217.

[4] *Appendices,* p. 82, l. 15.

[5] *Appendices,* p. 101, l. 19.

[6] *Appendices,* p. 74, l. 15-30.

[7] *Appendices,* p. 99, IV.

Quant à l'éternité antécédente de l'âme humaine, Siger l'établit en se basant d'abord sur l'autorité d'Aristote qui veut que ce qui est éternel dans l'avenir le soit également dans le passé et réciproquement [1]; puis sur une triple raison. Premièrement, il n'y a que les êtres corruptibles qui soient aptes à n'être pas toujours. Or, l'âme intellective, étant éternelle dans l'avenir, est incorruptible; elle ne peut donc pas n'avoir pas toujours été. Secondement, d'après le Philosophe, il n'y a pas de raison pour que le monde commence à être s'il n'a pas toujours existé. Ainsi en est-il de l'âme intellective, car toujours, d'après Aristote, il n'y a pas de raison pour qu'une espèce commence à être si elle n'est pas. Troisièmement, si l'âme n'avait pas toujours existé, elle serait passée, pour devenir, de la puissance à l'acte, ce qui n'est possible que dans les sujets matériels, les sujets spirituels ayant toute l'actualité dont ils sont capables. L'âme est donc éternelle dans le passé comme dans l'avenir [2]. Cette théorie de l'éternité de l'âme, Siger nous laisse clairement entendre, à l'occasion, qu'il l'applique aussi au ciel et aux substances séparées [3], ce qui est d'ailleurs conforme à la logique élémentaire du système.

La conception d'une âme intellectuelle unique pour l'humanité entière a été, de toutes les théories averroïstes, celle qui a suscité le plus de résistance et de scandale au moyen âge. C'est elle qui est toujours spécialement visée quand il s'agit d'averroïsme. Nous avons vu dans l'agitation doctrinale de 1270 et la condamnation qui suivit, l'erreur sur l'unité numérique de l'âme humaine placée constamment au premier plan [4], et il est aisé de comprendre la raison de ce fait. De toutes les doctrines du péripatétisme susceptibles de battre en brèche la foi chrétienne, aucune n'était plus désastreuse dans ses conséquences. Avec la négation d'une survi

[1] Voy. p. CLXXXI, n. 4.

[2] *Appendices*, p. 100, V. Comparez avec les propositions 71, 93, 94, 95 condamnées en 1277, loco citato.

[3] *Appendices*, p. 75, l. 18; p. 79, l. 3. Comparez avec les propositions condamnées 31, 71, 72, 109.

[4] Voy. p. CXXVII.

vance personnelle de l'âme après la mort, elle supprimait une partie fondamentale du christianisme et détruisait le reste par voie de conséquence. Aussi, ni les philosophes chrétiens comme Albert le Grand et Thomas d'Aquin, ni l'autorité ecclésiastique ne s'y méprirent. Les premiers combattirent avec les armes de la raison et l'autre avec les censures ecclésiastiques la théorie subversive de l'unité de l'intellect.

Aucun point important des doctrines d'Aristote n'a peut-être soulevé des polémiques si nombreuses et si durables que la question de savoir quelle avait été sa véritable pensée touchant la nature de l'intellect. Aujourd'hui encore, les opinions contraires qui avaient régné dans l'antiquité grecque, chez les Arabes et chez les Latins du moyen âge, ont gardé des partisans qui prétendent maintenir leurs positions au nom de la critique philologique et historique [1].

Averroès en pénétrant dans le monde latin à la suite des écrits d'Aristote sur la Physique, l'Ame et la Métaphysique, avait pesé sur leur intelligence et il avait pris spécialement une position très résolue en faveur de la théorie de l'unité numérique de l'intellect dans l'espèce humaine [2].

[1] Dans ces derniers temps, la polémique la plus importante a été celle de Franz Brentano et d'Eduard Zeller. BRENTANO, *Die Psychologie des Aristoteles insbesondere seine Lehre vom* ΝΟΥΣ ΠΟΙΗΤΙΚΟΣ Mainz, 1867; Zeller, *Die Philosophie der Griechen,* II Theil, II Abth., p, 592 et suiv.; ZELLER, *Lehre des Aristoteles von der Ewigkeit des Geistes,* 1882; BRENTANO, *Offener Brief an Zeller,* 1883. Sur le même sujet : SCHELL, *Die Einheit des Seelenlebens aus den Principien der aristotelischen Philosophie entwickelt,* Freiburg, 1873; SCHLOTTMANN, *Das Vergängliche und Unvergängliche in der menschlichen Seele nach Aristoteles,* Halle, 1873; V. KNAUER, Grundlinien zur Aristotelisch-Thomistischen Psychologie, Wien, 1885; E. ROLFES, *Die substantiale Form und der Begriff der Seele bei Aristoteles,* Paderborn, 1896. Voyez chez ce dernier (p. 142) une partie de la littérature que nous omettons ici. Barthélemy-Saint-Hilaire, *Psychologie d'Aristote. Traité de l'Ame,* p. XL et suiv.; Renan, *Averroès et l'Averroïsme,* p. 118 et suiv. B. TEMPLER, *Die Unsterblichkeitslehre der jüdischen Philosophen des Mittelalters bis auf Maimonides in ihrem Verhältnis zu Bibel und Talmud.* 1895. Wien u. Leipzig.

[2] Indépendamment de ce qu'Averroès a écrit dans son Commentaire sur le IIIme livre de l'Ame, on connaît de lui quatre petits traités sur cette même question : 1° *Tractatus de Animae Beatitudine.* 2° *Libellus seu Epistola Averrois*

Siger de Brabant consacre spécialement trois chapitres de son *De Anima intellectiva* à établir sa théorie de l'unité numérique de l'intelligence dans l'espèce humaine [1]. En esprit simplificateur, il n'entre pas dans la distinction classique de l'intellect agent et de l'intellect passif, mais pose la question pour l'intelligence humaine en général, ainsi que le terme d'*âme intellective,* donné en titre à cet écrit, le laisse clairement entendre.

Au chapitre troisième, fondamental dans le traité et la question agitée, Siger se demande de quelle façon l'âme intellective est la forme et la perfection du corps. Il s'attaque immédiatement à la théorie émise par Albert et Thomas d'Aquin dont il résume les arguments contre sa thèse, mais sans nommer encore ses adversaires [2]; puis il leur oppose l'autorité d'Aristote ainsi que quatre arguments en faveur de sa théorie et donne une première solution élémentaire. L'âme intellective, dit-il, nous est connue par son opération qui est de comprendre. Or l'acte de comprendre implique à la fois une union et une séparation. Si cet acte n'impliquait pas une certaine union avec le corps, on ne pourrait dire que c'est l'homme qui comprend; et si l'union était telle que l'intelligence fût dans un organe, comme le sont les sens, elle ne pourrait accomplir son opération qui est immatérielle. L'âme intellective est donc à des titres divers unie et séparée [3].

Siger s'attaque aussitôt à l'opinion des « deux grands maîtres

de Connexione intellectus abstracti cum homine. Ces deux traités sont édités dans les œuvres d'Averroès, t. X. ad calcem. Venetiis, 1560. 3° Un traité dont on possède une traduction hébraïque publiée avec une traduction allemande par L. Hannes, *Des Averroës Abhandlung : « Über die Möglichkeit der Conjunction » oder : « Über den materiellen Intellekt, » in der hebraeischen Übersetzung eines Anonymus nach Handschriften zum ersten Male herausgegeben.....* Halle a. S. 1892. 4° *Tractatus Averroys qualiter intellectus materialis conjungatur intelligentiae abstractae,* ou *Epistola de Intellectu,* dont Renan a publié quelques courts fragments : *Averroès et l'Averroïsme,* p. 67, 465-67.

[1] Ce sont les chap. III, VII et VIII. *Appendices,* p. 92, 107, 112.

[2] Thomas avait spécialement traité ces questions dans la *Summa contra Gentiles,* lib. II, cap. LVI à LXXXI; et Albert dans le *De Anima,* lib. I, tr. II, cap. XVI; lib. II, tr. II, cap. I; lib. III, tr. II, cap. XIII, tr. III, cap. XIV, tr. V, cap. IV.

[3] *Appendices,* p. 92-94.

en philosophie, Albert et Thomas » qui prétendent que l'âme est unie au corps comme la forme qui lui donne l'être, tandis que l'intelligence qui réside dans l'âme n'est unie à aucun organe. Albert est conduit à cette solution, parce que pour lui, les puissances végétative, sensitive et intellectuelle dans l'homme appartiennent à une même forme substantielle, et il n'y a pas de doute que la substance qui donne au corps la puissance de végéter et de sentir ne lui donne l'être, et par conséquent en soit la forme substantielle [1]. Quant à Thomas, il est conduit à son opinion parce que, pour lui, l'acte de comprendre doit être attribué non seulement à l'intelligence, mais à l'homme, ce qui n'aurait pas lieu si l'âme intellective était entièrement indépendante du corps [2]. Mais, ajoute Siger, en parlant d'Albert et de Thomas, ces deux hommes s'écartent de la pensée d'Aristote, et ils ne résolvent pas le problème [3]. Il cherche à donner brièvement la preuve de cette double affirmation. La preuve est faible, surtout pour le second point. Puis il expose sa manière de voir sur la question débattue.

Pour Siger l'âme intellective n'est pas unie au corps comme sa forme. Elle n'est en contact avec lui que dans son opération. Elle emprunte alors les images qui sont dans les sens internes pour exercer son acte de comprendre, et c'est ce seul rapport qui constitue l'union de l'âme intellective avec l'homme, antérieurement constitué comme un animal complet, mais destiné à recevoir ce couronnement de la vie intellectuelle. Ce mode d'union, ajoute Siger, et ici il touche le point fondamental, mais aussi le plus faible de sa thèse, ce mode d'union est suffisant pour pouvoir dire que ce n'est pas seulement l'intelligence qui comprend, mais encore l'homme lui-même. Et cela, non parce que les images ou

[1] Voyez les endroits cités à l'avant-dernière note.

[2] Le texte visé par Siger semble être le suivant du commentaire de Thomas sur le *De Anima,* lib. II, lect. X : Videmus quod sicut operatio intellectus possibilis, quae est recipere intelligibilia, *attribuitur homini,* ita et operatio intellectus agentis, quae est abstrahere intelligibilia. Hoc autem non posset, nisi *principium formale hujus actionis esset ei secundum esse conjunctum. Opera,* t. XXIV, p. 166-67.

[3] Isti viri deficiunt ab intencione Philosophi, nec intentum determinant. *Appendices,* p. 95.

l'opération de comprendre sont dans le corps, mais parce que dans son acte de comprendre, l'intelligence est un agent interne, un moteur intrinsèque au corps, et dans ce cas on peut attribuer l'opération au composé entier, et l'on peut même dire d'un semblable moteur qu'il est la forme du corps [1].

Nous savons déjà que Thomas d'Aquin répondit par son traité *De unitate Intellectus* au *De Anima intellectiva* de Siger dans lequel il était spécialement pris à partie. Nous devons suivre parallèlement l'attaque et la défense, non seulement parce que nous saisissons mieux ainsi la diversité de position prise par les deux adversaires, mais aussi parce que nous pouvons pressentir jusqu'où la discussion et l'esprit de critique étaient alors poussés dans une question ardue qui soulevait à la fois le problème de l'interprétation d'Aristote et celui de la solution à donner à de graves difficultés philosophiques. On ne saurait songer sans doute à entrer ici dans une analyse détaillée de cette polémique. Un semblable exposé nous demanderait trop de place et nous entraînerait hors du but immédiat de cette étude. Cependant cela seul donnerait une juste idée du degré de sagacité philosophique et critique auquel deux esprits éminents étaient alors parvenus; car les deux traités mis en présence sont peut-être l'expression de ce que l'esprit scientifique du XIIIme siècle a produit de meilleur et de plus achevé.

Siger avait reproché à Albert et à Thomas de s'être écartés de la pensée d'Aristote et de n'avoir pas résolu le problème. C'est la réponse à ce double grief qui occupe et divise le traité de Thomas d'Aquin. Après une courte préface, qui est une réplique très fine au prologue de Siger, l'auteur déclare accepter le terrain du Péripatétisme puisqu'il y a des gens qui n'agréent pas les opinions des Latins : entendez les opinions d'Albert et de Thomas [2].

Dans la première partie de son traité, c'est à dire dans le chapitre deuxième et les deux suivants de la division actuelle, Thomas examine la question de l'unité de l'intellect en se plaçant

[1] *Appendices*, p. 96-99.
[2] *De unitate Intellectus*, cap. I. *Opera*, t. XXVII, p. 311.

spécialement au point de vue de l'autorité des philosophes, d'Aristote surtout. Dans la seconde partie, il résout le problème en lui-même, d'après les données de la raison. Il fournit ainsi une réponse adéquate à la double accusation de Siger.

Pour aller à la recherche de la pensée d'Aristote, Thomas suit à travers le livre de l'Ame la marche du problème soulevé par le Stagirite. Il le fait avec une précision et une perspicacité remarquables. Il prend comme données fondamentales qu'il n'abandonne plus, la définition d'Aristote que l'âme est l'acte premier d'un corps organique [1], et son affirmation que les opérations de l'âme humaine sont végéter, sentir, comprendre et mouvoir [2]. Ces puissances sont donc dans un même sujet, l'âme. Quant à l'intelligence, elle est une puissance séparée, c'est à dire sans organe, et Thomas lui applique tout ce qu'Aristote dit de la séparation de l'intelligence d'avec le corps [3].

Cette solution pouvait être tirée des affirmations mêmes d'Aristote et Thomas n'a pas manqué de s'en prévaloir. La chose était d'autant plus facile que le Stagirite ne s'est pas clairement exprimé, dans le traité de l'Ame, sur la conséquence de sa doctrine, à savoir, quel est l'état de l'âme après sa séparation d'avec le corps. Siger avait utilisé cette objection [4], mais Thomas lui répond avec beaucoup d'à propos, que cette question n'appartient pas à la science naturelle, et qu'Aristote n'avait pas à la traiter ici. Il rappelle d'ailleurs le texte du second livre de la Physique, où Aristote déclare que ce problème appartient à la Métaphysique [5]. A cette occasion, Thomas nous fournit un précieux renseignement, car il nous apprend que les derniers livres de la Métaphysique qui traitent justement des substances séparées, n'étaient pas encore traduits. Il en connaît cependant l'existence, ayant vu le texte grec qui contient quatorze livres, dont le douzième commence à traiter

[1] *De Anima,* lib. II, cap. I.
[2] *De Anima,* lib. II, cap. II.
[3] *De unitate Intellectus,* cap. II.
[4] *Appendices,* p. 104, 3° et 4°.
[5] *Naturalis Auscultatio,* lib. II, cap. II, ultima verba. *De unitate Intellectus,* cap. III, p. 318, b., cap. VII, p. 330, a.

des substances séparées [1]. Thomas était certainement venu en possession de ces données pendant son séjour en Italie, lorsqu'il travaillait auprès de Guillaume de Moerbeke, et que celui-ci s'apprêtait à reviser les traductions d'Aristote et à les compléter [2].

Pour résoudre le problème de l'état de l'âme séparée, Siger avait cherché à assimiler l'âme intellective dans l'homme à la condition de l'âme du ciel [3], mais Thomas lui fait observer que l'on ne doit pas résoudre une question obscure par une autre qui l'est plus encore [4].

Après avoir établi ce qu'il croit être la pensée d'Aristote, Thomas examine l'objection principale qui découle de sa solution et que Siger n'a pas manqué de lui faire. Si l'âme intellectuelle est la forme du corps, l'intelligence n'est plus que la puissance d'un composé matériel, et elle est, comme la forme, unie à un organe [5]. C'est autour de ce point que tournent les diverses objections proposées par Siger contre Albert et Thomas dans le troisième chapitre du *De Anima intellectiva*. Thomas répond que l'âme par sa position dans la hiérarchie des formes doit participer à la nature des formes matérielles et des formes spirituelles, entre lesquelles elle est placée, et doit être à la fois, selon diverses facultés, unie et séparée [6].

[1] Hujusmodi autem quaestiones certissime colligi potest Aristotelem solvisse in his libris quos patet eum scripsisse de substantiis separatis, ex his quae dicit in principio XII Metaphysicae; quos etiam libros vidimus numero XIV, licet nondum translatos in linguam nostram. Cap. III, p. 318. Il revient encore plus loin sur ce fait à l'occasion du nombre infini actuel d'âmes que sa théorie supposerait : Quomodo autem haec Aristoteles solveret, a nobis sciri non potest, quia illam partem Metaphysicae non habemus quam fecit de substantiis separatis. Cap. VII, p. 330. Sur les traductions de la Métaphysique, voy. Jourdain, *Recherches critiques,* p. 176, 356, 369.

[2] Voy. p. LIV.

[3] *Appendices,* p. 98, l. 13.

[4] Et si tu dicas quod hoc modo caelum intelligit per motorem suum, est assumptio difficilioris materiae. Per intellectum enim humanum oportet nos devenire ad cognoscendum intellectus superiores, et non e converso. Cap. V, p. 325, a.

[5] *Appendices,* p. 95, voy. les cinq objections, p. 96, l. 22, p. 98, l. 6.

[6] *De unitate Intellectus,* cap. II, ad finem, p. 316. Voy. aussi *Summa contra Gentiles,* lib. II, cap. LXVIII.

Thomas passe ensuite en revue les objections contre sa thèse, en tant qu'elles témoigneraient que la pensée d'Aristote ne concorde pas avec sa théorie. Il répond ainsi dans le chapitre troisième aux principales objections qui résultent des chapitres quatrième, sixième et huitième de Siger [1].

Enfin pour confirmer son argument d'autorité, Thomas examine l'opinion de trois philosophes qui avaient entendu Aristote comme lui, ou favorisaient son interprétation : Themistius, Avicenne et Algazel [2]. Siger avait d'ailleurs reconnu que l'autorité de ces trois mêmes philosophes lui était contraire [3]. Ici encore nous devons recueillir un renseignement littéraire intéressant. Thomas s'étonne de la prétention de Siger à vouloir affirmer que les Grecs et les Arabes pensent comme lui, alors qu'il ne connaît que le seul Aristote et son commentateur arabe Averroès [4]. Nous savons ainsi qu'en 1270, les maîtres parisiens n'étaient encore en possession d'aucune traduction des commentateurs grecs d'Aristote. Ce qu'ils savaient de leurs opinions, ils le tenaient de sources diverses, spécialement des Arabes, surtout d'Averroès, en tout cas de seconde main. Thomas, par contre, connaît déjà, par une traduction directe, le commentaire de Thémistius sur l'Ame, et il en cite d'importants fragments [5]. Ce commentateur lui fournit

[1] Comparez la première partie du chap. III du *De unitate Intellectus* avec le chap. IV de Siger; la seconde partie de ce même chapitre III qui commence : Si quis autem quaerat ulterius, avec le 3e et le 4e du chap. VI de Siger (p. 104); et la dernière partie du chapitre qui commence : Adhuc autem ad sui erroris fulcimentum, avec le chap. VIII de Siger.

[2] *De unitate Intellectus,* cap. IV.

[3] *Appendices,* p. 111, l. 23.

[4] Quibusdam in hac materia verba Latinorum non sapiunt, sed Peripateticorum verba sectari se dicunt, quorum libros in hac materia nunquam viderunt, nisi Aristotelis, qui fuit sectae Peripateticae institutor. *De Unitate Intellectus,* cap. I, p. 311. — Unde mirum est quomodo aliqui solum commentum Averrois videntes, pronuntiare praesumunt, quod ipse dicit, hoc sensisse omnes Philosophos, Graecos et Arabes, praeter Latinos. Cap. VII, p. 330.

[5] Spécialement dans le chap. IV. Dans les éditions du *De unitate Intellectus,* on a substitué à l'ancienne traduction de Thémistius dont s'était servi saint Thomas, celle d'Ermolao Barbaro. De Rubeis a reproduit les fragments de la version ancienne utilisée par Thomas. *De gestis et scriptis,* Dissert. XIX,

aussi l'opinion de Théophraste, mais Thomas déclare qu'il n'a pas vu ses écrits mêmes [1]. Ici, comme pour les derniers livres de la Métaphysique, Thomas a certainement tiré ses renseignements de Guillaume de Moerbeke, qui a dû lui fournir des extraits sinon une traduction pour son usage personnel [2].

Dans la seconde partie de son traité, Thomas d'Aquin établit sa thèse par l'autorité de la seule raison. « Si tu ne veux pas, dit-il, en s'adressant à Siger, d'une âme intellective forme du corps, il te faut trouver un mode d'union qui te permette de dire que l'action de l'âme intellectuelle est l'action de tel homme en particulier. » Thomas expose la solution d'Averroès qui prétend que l'union consiste en ce que l'intellect possible, qui est une substance séparée, s'unit à chacun de nous en se servant de nos images internes pour accomplir son opération. Thomas n'a pas de peine à réfuter cette théorie qui ne sauvegarde pas le principe de l'unité de l'individu [3]. Puis il passe à la théorie particulière de Siger. Celui-ci, en présence des graves difficultés de la solution d'Averroès, avait essayé de les atténuer en faisant de l'intellect, non seulement une substance en contact avec le corps au moyen des images sensibles internes, mais aussi un moteur intrinsèque du corps, tel qu'un pilote dans un navire [4]. Thomas résume avec précision la doctrine de Siger et la réfute en montrant toutes les conséquences inacceptables qu'elle implique. Puis il résout finalement les objections de Siger contre sa propre théorie de l'union substantielle de l'âme et du corps [5].

cap. II. L'édition de Fretté a rétabli dans le texte la version primitive, et renvoyé en note celle de Barbaro.

[1] Theophrasti quidem libros non vidi, sed ejus verba introduxit Themistius in Commento de Anima. Cap. IV. p. 322.

[2] On pourrait induire de là que Guillaume a été le traducteur du traité de l'Ame de Thémistius, comme il l'a été de plusieurs autres ouvrages philosophiques en dehors de ceux d'Aristote. Cette traduction est vraisemblablement celle qui se trouve dans le ms. lat. 16133 de la Bibl. Nat. de Paris. Voyez plus haut, p. LXXXIV, note, III.

[3] Cap. V, p. 323-24.

[4] C'est la doctrine exposée au chap. III du *De Anima intellectiva* de Siger.

[5] Cap. V, depuis : Quidam vero videntes, jusqu'à la fin du chapitre. Les

La théorie averroïste sur le mode d'union de l'intellect avec le corps humain, laisse déjà clairement entendre qu'elle entraîne comme conséquence le fait de l'existence d'une seule âme humaine, c'est à dire d'une substance immatérielle séparée, qui entre successivement en contact avec les individus humains et exerce en eux, au moyen de leurs images sensibles, son opération propre qui est de comprendre. Siger consacre le chapitre septième de son traité à résoudre ce problème [1]. Ses quatre premières raisons tendent à assimiler l'âme humaine à la condition des autres substances séparées, qui, à raison de leur nature immatérielle, ne peuvent être multipliées dans la même espèce. Il apporte comme cinquième et dernier argument la conséquence qu'entraîne la théorie contraire de la multiplication des âmes avec les individus. Le monde étant éternel et les âmes ne pouvant périr, il en existerait actuellement un nombre infini. Or un nombre actuel infini est impossible d'après Aristote. Enfin il donne un supplément de doctrine pour établir les conditions qui président à la multiplication des individus dans une même espèce [2].

Avant de clore ce chapitre, Siger, qui ne peut se dissimuler les difficultés qui découlent de sa théorie de l'unité de l'intellect, reconnaît qu'il a contre lui des autorités philosophiques et des raisons difficiles à résoudre. Toutefois, il les touche légèrement, cherche même à écarter les objections, et déclare que dans le doute touchant ce que la raison peut établir sur ce point, il faut adhérer à la foi qui surpasse toute raison humaine [3].

Thomas d'Aquin repousse la théorie de Siger en établissant

solutions des *rationes in contra* (fin du chapitre) correspondent à Siger, cap. III, p 95, l. 13 et suiv.

[1] *Appendices,* p. 107.

[2] *Appendices,* p. 107-111.

[3] *Appendices,* p. 111-112. On peut comparer avec la doctrine de Siger sur l'unité de l'intellect les propositions suivantes condamnées en 1277. Elles contiennent formellement la même doctrine ou en découlent visiblement. Quelques propositions toutefois témoignent d'une doctrine plus finie que celle du *De Anima intellectiva.* Voy. propositions 7, 13-15, 17-19, 27, 31, 32, 41, 85, 104, 108-111, 113-127, 178, 187, 193, 218, 219. *Chart. Univ. Paris.,* I, l. c. Voy. aussi les propositions 1, 2, 8, condamnées en 1270. *Chart. Univ. Paris.,* I, p. 487.

que l'intelligence ne peut être numériquement une pour tous les hommes. Il distingue d'abord le cas de l'intellect agent et de l'intellect passif. Il accorde qu'à la rigueur on pourrait maintenir l'existence d'une lumière intellectuelle extérieure unique, éclairant tous les esprits, comme le soleil éclaire les corps; et ici Thomas ménage, sans la partager, une opinion courante chez plusieurs théologiens de son temps que nous retrouverons plus loin. En tout cas, l'intellect passif qui représente radicalement la faculté intellectuelle de l'âme humaine, ne saurait être commun [1]. Une intelligence unique pour l'humanité entière entraîne l'unité de la volonté et dès lors la négation de l'individualités et de la peronnalité humaine, ce qui est en contradiction manifeste avec les données de la conscience. Pareillement, l'existence de la science chez certains individus à l'exclusion des autres, témoigne de la propriété personnelle de l'intelligence. La science étant un état stable de l'intelligence, tous les hommes seraient savants si un même intellect leur était commun [2].

Enfin, dans un dernier chapitre, Thomas d'Aquin répond aux raisons apportées par Siger pour établir l'unité de l'âme intellective. Il les prend l'une après l'autre, dans le même ordre, et les réfute très explicitement [3]. Il termine en s'étonnant qu'un philosophe qui fait profession ouverte de christianisme puisse soutenir des doctrines contradictoires [4], et il jette à Siger un défi souvent cité, sans qu'on sût jusqu'ici à qui il s'adressait, et qui témoigne par sa vivacité insolite à quel point les théories du maître de la rue de Fouare avaient ému le célèbre régent du couvent de Saint-Jacques [5].

[1] *De unitate Intellectus,* cap. VI, initium, p. 327-28.

[2] Cap. VI. Voyez les trois arguments qui commencent par ces mots : Primo quidem. — Adhuc. Si omnes. — Adhuc autem.

[3] Comparez les passages suivants du *De unitate Intellectus,* cap. VII, et du *De Anima intellectiva,* cap. VII : Quorum primum = *Appendices,* p. 107, 1°. — Huic autem rationi tantum innituntur = *Appendices,* p. 108, l. 31. — Valde autem ruditer = *Appendices,* p. 108, 2°, Minor. — Adhuc autem ad munimentum = *Appendices,* p. 112, l. 13. — Quod autem ulterius = *Appendices,* p. 109, 4°. — Objiciunt etiam = *Appendices,* p. 110, 5°.

[4] Voyez le texte, p. CLXX, n. 1, et ici, à la note suivante.

[5] Haec igitur sunt quae in destructionem praedicti erroris conscripsimus,

La quatrième grande erreur visée par les condamnations de 1270 et 1277, est celle de la négation de la liberté humaine. Il est peu ordinaire, au XIIIme siècle, de voir accuser Aristote d'avoir méconnu l'existence de la liberté. Jean de Salisbury s'était fait cependant, au siècle précédent, l'écho très ferme de cette accusation [1]. Aujourd'hui encore on hésite sur ce qu'a été en ce point le véritable enseignement d'Aristote [2]. Quelques-uns voyant la place occupée par la théorie de la contingence dans les écrits du Stagirite sont portés à l'identifier à tort avec celle de la liberté. La vérité semble que la tendance déterministe dont sont empreintes les conceptions d'Aristote s'étend aussi au domaine de la psychologie. D'autre part, dans le domaine de la morale et de la vie sociale, Aristote se rend compte des conséquences désastreuses de la négation de la liberté et semble vouloir en écarter le fatalisme. Quoi qu'il en soit, les averroïstes latins ont résolument accepté la suppression de la liberté psychologique, c'est à dire du libre arbitre dans les actions humaines [3].

Siger n'a pas écrit spécialement sur la question de la liberté

non per documenta fidei, sed per ipsorum Philosophorum rationes et dicta. Si quis autem gloriabundus de falsi nominis scientia velit contra haec quae scripsimus aliquid dicere, non loquatur in angulis, nec coram pueris, qui nesciunt de causis arduis judicare; sed contra hoc scriptum scribat, si audet, et inveniet non solum me, qui aliorum sum minimus, sed multos alios, qui veritatis sunt cultores, per quos ejus errori resistetur, vel ignorantiae consuletur.

[1] *De errore Aristotelis.* Sed tamen erravit, dum sublunaria casu — Credidit et fatis ulteriora geri. — Non est arbitrii libertas vera creatis. — Quam solum plene dicit habere Deum. *Entheticus,* vers. 331-34. *Patr. lat.,* t. CXCIX, col. 983.

[2] ZELLER, *Die Philosophie der Griechen,* II, Th., II Abth. p. 587-92; H. HILDEBRAND, *Aristoteles' Stellung zum Determinismus und Indeterminismus,* Chemnitz, s. d.; H. Lecoultre, *Essai sur la Psychologie des actions humaines d'après les systèmes d'Aristote et de saint Thomas d'Aquin,* Lausanne, 1883.

[3] La place occupée par cette théorie dans les propositions condamnées en 1270 et 1277, ne laisse pas de doute sur la réalité de cet enseignement chez certains philosophes. Voyez les propositions 3, 4, 9 de 1270. *Chart. Univ. Paris.,* I, p. 487; et les propositions de 1277 : 128-136, 158-165, 167, 173, 194, 195, 206-209. *Chart. Univ. Paris.,* I, p. 551 et suiv. Plusieurs de ces propositions ont cependant un sens légitime, et sont soutenues par Thomas d'Aquin.

dans ceux de ses ouvrages que nous connaissons. Néanmoins, à l'occasion du cinquième sophisme des *Impossibilia,* il nous a donné une théorie complète de la nécessité qui régit les actions humaines. Le sophisme en question est ainsi proposé : Parmi les actions humaines, il n'est pas d'acte mauvais que l'on doive prohiber à cause de sa malice ou dont on doive punir l'auteur [1].

Dans la solution de ce problème, Siger traite l'ensemble de la question relative au problème du mal dans les actions humaines. On peut réduire l'exposé de sa doctrine à quatre thèses bien caractérisées. Qu'est-ce qu'une action humaine mauvaise ? Quel est son rapport à la cause première ? Le législateur doit-il la punir ? La volonté humaine est-elle nécessitée à l'accomplir ?

La définition de l'acte bon et de l'acte mauvais chez Siger est déjà caractéristique. L'acte bon est celui qui est conforme à la droite raison, l'acte mauvais est celui qui ne l'est pas. Quant à la droite raison, c'est celle qui se conforme au bien de l'espèce humaine [2]. Ainsi la bonté et la malice de l'action ne sont tirées ni de la nature de l'acte, ni de son rapport avec l'ordre général de l'univers. L'acte mauvais est celui, et celui-là seul, qui porte atteinte à l'intérêt de l'espèce [3].

Comment l'acte humain mauvais est-il possible alors que la cause première, de laquelle tout dépend, est bonne et parfaite ? L'action humaine est mauvaise par la déficience de la raison. La raison cède et pêche sous l'action d'un agent qui la sollicite et l'entraîne. C'est à son imperfection que se ramène le mal. Quant à l'agent qui a été l'occasion, le fait de sa présence et son action se ramènent à la cause première [4].

[1] Baeumker, *Die Impossibilia des Siger von Brabant,* p. 21.

[2] Sciendum quod actus humanus dicitur malus, qui fit extra rectam rationem, sicut et bonus, qui fit secundum ordinem rectae rationis. P. 22, l. 9. Judicatur in humanis actibus actus malus non referendo, nec attendendo ad totum universum, sed ad ipsam hominum communitatem. P. 22, l. 30.

[3] De ce principe découlent des conséquences comme celle exprimée par la proposition 183, condamnée en 1277 : Quod simplex fornicatio, utpote soluti cum soluta, non est peccatum.

[4] Sciendum quod actus malus humanus reducitur in ordinem causae primae sicut in suam causam, non ita tamen quod effectus qui est in illo actu

Mais, s'il en est ainsi, le Premier Proviseur du monde, pour parler comme Siger, a introduit le mal dans l'ordonnance de son plan. Comment peut-il dès lors vouloir qu'il soit puni ?

Siger nous répond : Dieu a ordonné dans son œuvre des actes mauvais qui se réalisent par la défaillance de la raison et de la volonté et non par défaut de sa propre causalité, et il veut néanmoins qu'on punisse ces actes. La raison en est que le Premier Principe ordonne et le bien de l'homme et le bien des êtres qui font faillir la raison. En tant qu'il ordonne le bien de l'homme, il veut que les législateurs humains punissent les actions mauvaises, car ce sont eux qui sont les proviseurs du bien humain ou de la cité, c'est à dire d'un bien particulier. Dieu est le Proviseur Universel et pourvoit au bien des différents êtres, mais ne peut empêcher les conflits qui résultent de la présence d'intérêts contradictoires dans son œuvre, puisque son administration s'étend à des ordres de choses contraires [1].

per defectum qui sit in prima causa contingat. Sed cum deficiat ratio in actu humano, ita quod per ejus defectum defectus in actu contingat, aliquid accidens et ei occurrens sua actione facit eam deficere. Agens autem illud et ejus actio, quod rationem deficere facit, in ordinem causae primae reducitur, sicut in suam causam. Et hoc in exemplo potest patere. Delectabile enim obvians sua actione in sensum rationem facit deficere. Natura autem illius delectabilis et ejus actio in ordinem causae primae reducitur, non tantum ipsum in se, sed occursus ejus ad rationem. P. 22.

[1] Quinto sciendum est quod simul stant quod actus mali ordinati sunt a primo provisore, non tamen contingentes per ejus defectum, sed propter defectum rationis et voluntatis, et nihilominus tamen punitio illorum a primo principio est ordinata. Cujus ratio est quia primum principium ordinat et bonum humanum et bonum et actiones etiam eorum quae rationem deficere faciunt: et unde ordinat ea et actiones eorum quae sua actione, et sic suo bono, rationem deficere faciunt, quodam modo ordinat actus humanos malos, qui rationem tamen defectus habent proprie secundum quod referuntur in agens proximum, non in agens primum. In speciem enim actionis agentis primi, secundum quod actio ejus est, nullus cadit defectus. Secundum vero quod primum etiam intendit bonum humanum, et non tantum bonum aliorum, punitio autem humanorum actuum malorum ordinem habet in bonum humanum. Hinc est quod punitiones quibus legumlatores malos puniunt ex ordine primi contingunt. Legumlator autem in civitate solum bonum humanum intendens, actum eumdem non punit et ordinat, sed quem ordinat non punit, et quem punit non ordinat. Aliter autem est de primo provisore, eo quod sub ejus ordine cadit et bonum humanum et bonum

Mais, avait objecté Siger lui-même, ce que l'homme veut et fait nécessairement ne doit pas être l'objet d'un châtiment. Or, l'homme agit sous l'empire de la nécessité [1]. Ici nous touchons au point fondamental de la doctrine du maître sur la négation de la liberté humaine. Siger, pour résoudre la difficulté, se garde bien de nous répondre que l'homme est libre et qu'en conséquence il est responsable de ses actions. Siger, en toute cette affaire, ne prononce pas une fois le mot de liberté et de responsabilité. Pour lui, l'homme est toujours soumis à l'action de la nécessité. La seule question qui se pose est de distinguer entre nécessité et nécessité. L'exposé de sa théorie est d'ailleurs on ne peut plus net et plus explicite.

On peut distinguer trois formes de nécessaire par rapport à la volonté humaine. La première est la nécessité de coaction. Ce serait celle qui parviendrait à mouvoir la volonté malgré elle. Mais une telle nécessité est impossible; et si elle tombe sur une action humaine, on ne saurait punir cette action puisque la volonté ne l'a pas produite. Une seconde forme de la nécessité pour la volonté et l'action humaine serait celle qui se produirait si l'homme se déterminait à vouloir pour une cause qui ne peut être empêchée. Dans ce cas il serait vain de punir. La punition, en effet, a pour but d'arrêter l'action d'une cause qui incline l'homme à vouloir. Un troisième mode de nécessaire est celui où l'acte humain est produit sous l'action d'une cause qui peut être

aliorum, sicut dictum est. Cujus simile in naturalibus dari potest, quod, quia primum principium ordinat non tantum quod fiat calidum, sed etiam quod fiat frigidum, non fit autem calidum nisi corruptione frigidi, nec frigidum nisi corruptione calidi; hinc est quod primum principium ordinat quod fiat calidum et corrumpatur frigidum, et e contrario. Sic etiam et ordinat quod fiant actus humani mali, et quod non fiant, sed punitione corrumpantur : sub ejus enim ordine multi cadunt ordines contrarii. *Die Impossibilia,* p. 23.

[1] Homo in his quae necessario vult et necessario facit puniri non debet, nec in his utilis punitio seu prohibitio. Sed quaecumque vult homo et facit, necessario vult et facit, quia nullus effectus evenit nisi a causa, respectu cujus suum esse necessarium est, sicut et dicit Aivcenna. Causa enim ex qua res potest esse et non esse, non determinat rem ad esse. Quare videtur quod homo pro nullo actu quem faciat, vel voluntate quam habeat debeat puniri, nec eidem illius prohibitio fieri. P. 21-22.

empêchée. L'acte humain, toutefois, se trouve nécessairement si la cause n'est pas empêchée, car tous les effets sont nécessaires par rapport aux causes qui les produisent. Ainsi, on peut mourir ou pour avoir absorbé des aliments trop chauds, ou bien parce que l'être vivant est composé d'éléments contraires qui le rendent corruptible. Dans la seconde hypothèse, qui est le second mode de nécessaire, on ne peut obvier à la cause d'où découle l'effet. Il en est autrement dans l'autre cas, quand l'action nuisible de la cause peut être combattue et supprimée. C'est là le troisième mode de nécessaire, ou nécessaire conditionnel, celui qui régit les actions humaines, et n'empêche pas qu'on puisse les punir. Car bien que l'action humaine se produise nécessairement si la cause est posée, cependant parce que ni cette cause ni son effet ne sont nécessaires de soi, étant donné qu'il est possible de leur opposer des obstacles, on peut, dans de tels cas, punir les actions humaines. Les persuasions et les punitions sont justement les obstacles ou médicaments destinés à empêcher l'action des causes qui entraînent l'homme vers le mal [1].

[1] Dicendum quod necessarium potest intelligi ad praesens tripliciter. Uno modo sicut est necessarium coactionis; et tale necessarium non potest cadere in voluntate, quia voluntas in volendo cogi non potest. Quidquid enim vult, apta vult, et non contra ejus impetum. Necessarium vero coactionis cadens in actione hominis puniri non debet. Non enim punirendus est aliquis nisi pro eo quod facit. Quod autem quis coactus facit, facere non videtur, eo quod voluntarie non facit. Punitur enim ne iterum illud velit et faciat. Nunc autem illud volens non faciebat, et in ipso etiam non est ut eumdem actum alias sic faciat vel non faciat. Unde necessarium coactionis punitionem non habet. — Secundo modo potest intelligi necessarium in voluntate et actione humana, si quis ex causa quae non potest impediri velit aliquid, et per consequens faciat. Et si tale necessarium esset in actibus humanis, non punirentur. Punitio enim a recta ratione ordinatur sicut impedimentum causae ex qua causa homo aliquid voluit et per consequens fecit. Quod si nostrae voluntates et actiones fierent ex causis non natis impediri, otiose legumlatores punitiones ordinarent. — Tertio modo est necessarium in actibus secundum quod effectus proveniens ex aliqua causa quae nata est impediri, a qua tamen existente in dispositione illa in qua effectus ab ea provenit et ipsa non impedita necesse est effectum evenire. Sic enim omnis effectus respectu suae causae est necessarius, ut vult Avicenna, aut a sua causa non eveniret. Et hoc necessarium et secundo modo necessarium multum differunt. Comestio enim calidorum aliquando mortem inducit, et compositio viventis ex contrariis etiam mortem inducit. Sed una istarum causarum

On voit que de semblables solutions apportées au groupe de problèmes soulevés par la présence du mal moral ne sont qu'un grossier déterminisme qui n'entre pas même dans le fond des questions. Car, pour ne toucher qu'un seul point, qui ne reconnaît que les pénalités dont la société menace les délinquants ne sont

non nata est impediri, et ideo semper effectum inducit. Alia autem quamquam non impedita ad actionem sit necessaria, non tamen semper, quando ponitur, effectus ponitur, pro eo quod aliquando recipit impedimentum. Et tale necessarium in actibus humanis non excludit punitionem, sicut etiam nec excludit alia impedimenta in aliis. Quamquam enim ex aliqua causa aliquis velit aliquid et illud agat, et causa illa existens in dispositione illa, in qua causa effectus est non impedita, necessaria esset ad effectum. Quia tamen in se non est necessaria, ne alias, ipsa posita, effectus ponatur, ordinantur contra eam impedimenta et persuasionum et punitionum. Unde dicentes quod omnia de necessitate a suis causis eveniant, propter hoc quod effectus respectu suae causae existentis in dispositione illa, a qua effectus evenit, necessarius sit ab ea, peccant. Dicitur enim effectus necessario evenire ex causa, non quia necessario ab ea evenit quando ab ea evenit, sed quia semper ab ea evenit, ita quod quandocumque ponatur causa, ponatur et effectus.

Quod si tu dicas : quandocumque ponitur causa a qua effectus evenit non impedita, semper effectus ab ea evenit, ita quod non tantum effectus necessario evenit a sua causa quando evenit, immo ab illa non impedita semper evenit. Est dicendum ad hoc quod sine dubio causa, ut in pluribus, cum est sine accidente, ad effectum est necessaria, et quandocumque ponitur non impedita, ponitur effectus. Sed ex hoc non sequitur quod tales effectus a sua causa per se de necessitate eveniant, quia ipsa absentia impedimenti non est causa effectus per se, sed tantum sicut removens prohibens; et ideo, cum consideraveris illud quod fuit causa per se ad effectum, invenies effectum ex illo non semper evenire. Si vero omnes actiones humanae et voluntates fierent ab aliqua tali causa per se, quae necessaria esset ad effectum, ita quod non nata impediri, actus humani non haberent punitionem. Sed necessarium tertio modo in actibus humanis, quod est necessarium ex conditione, non removet punitionem in actibus humanis. Unde comestio aliquorum calidorum, cum fuerit considerata ut non impedita, mortem necessario inducit; sed propter hunc modum necessitatis non omittit medicus quin alias, aliquo comedente talia calida, medicamenta apponat, apponens medicamenta non ut comestio talium calidorum non impedita mortem non inducat, sed ut ipsa comestio calidorum per se posita mortem non inducat, sed medicamentis impediatur. Sic et punitiones medicamenta in actibus humanis ipsis hominibus apponuntur, non ut causa ex qua volebant et agebant, considerata ut non impedita et ut in dispositione illa in qua erat causa effectus, ipsius causa non sit, hoc enim esset otiosum, sed ut ipsa causa per se ab effectu impediatur. Absentia enim impedimenti nihil facit ad hoc ut sit effectus, nisi tantum removendo aliquid quod prohiberet ab effectu illud quod est causa per se effectus. *Die Impossibilia,* p. 24-26. Texte revu sur le ms.

pas un obstacle suffisant pour empêcher l'homme de commettre le mal, puisqu'il y a des criminels? Dès lors, le délinquant qui connaît la pénalité encourue tombe dans le second mode du nécessaire, celui où la cause inclinant au mal ne peut être annulée. Or, d'après Siger, il est inutile de punir ce qui ne peut être évité. En tout cas, l'aveu que les actions humaines sont toujours régies par la nécessité, est formel chez Siger, et il équivaut à la négation catégorique de l'existence du libre arbitre dans l'homme.

Les groupes principaux d'erreurs qui constituent le fond des condamnations de 1270 et 1277 se trouvent donc formellement dans les écrits de Siger, ou se rattachent visiblement à son péripatétisme averroïste. Cela nous met loin, on le reconnaîtra, d'un Siger de Brabant thomiste, tel que Le Clerc [1] et surtout Hauréau [2] l'avaient d'abord conçu sur des données externes, plus apparentes que réelles [3].

[1] *Histoire littéraire de la France,* t. XXI, p. 102, 112, 126, où Le Clerc qualifie Siger de « thomiste » et « docteur thomiste ».

[2] « Sa doctrine est au fond le pur thomisme ». *Histoire de la Philosophie scolastique,* Seconde Partie, t. II, p. 132.

[3] C. Cipolla avait cherché à maintenir cette position en ajoutant à d'autres arguments celui de la similitude de la démonstration de l'existence de Dieu chez saint Thomas et chez Siger de Brabant. *Giornale storico,* VIII, p. 101 et suiv. Seulement, ce point n'était pas spécifique pour opposer un péripatéticien averroïste, comme Siger, à un péripatéticien chrétien, comme saint Thomas, car ils admettent l'un et l'autre la preuve d'Aristote pour démontrer l'existence de la cause première. Hauréau, en présence de diverses données historiques, fut conduit à voir dans Siger un des condamnés de 1277. Mais il n'a pas jugé à propos de nous faire connaître ce qu'il pensait relativement à l'ancien thomisme de Siger. *Histoire littéraire de la France,* XXIX, 1885, p. 333 et suiv. ; *Journal des Savants,* 1886, p. 176 et suiv., et *Histoire littéraire de la France,* XXX, 1888, p. 270 et suiv. ; *Notices et extraits de quelques manuscrits,* V, p. 88, 98 et suiv. Le jugement de Hauréau était on ne peut plus prématuré quand il écrivait : « Siger est maintenant bien connu ». *Journal des Savants,* l. c. p. 177. Denifle-Chatelain fournirent, en 1889, le premier renseignement établissant la théorie averroïste de Siger sur l'unité de l'intellect d'après l'examen du *De Anima intellectiva.* Mais leur communication était on ne peut plus sommaire, à raison du peu de place qu'ils pouvaient accorder à cette question dans leur publication. *Chart. Univ. Paris.,* I, p. 487. Baeumker, en publiant les *Impossibilia,* mais en les interprétant de la façon que nous avons signalée, ne pouvait y trouver de

On attend sans doute de nous, maintenant que nous connaissons les œuvres et les doctrines de Siger, un jugement sur sa valeur et son rôle comme philosophe.

Nous pouvons d'abord pressentir l'opinion de ses contemporains sur ce sujet. Les renseignements sont rares, il est vrai : peu de penseurs dans la seconde moitié du XIIIme siècle eussent voulu tenter l'éloge d'un maître dont les doctrines avaient causé un véritable scandale ; seul quelque écolier du quartier de Garlande aurait pu louer Siger avec enthousiasme et sans réticence. Néanmoins, plusieurs données nous ont été conservées qui parlent assez haut en faveur de la réputation que Siger s'était acquise dans le monde des écoles. Nous signalons seulement pour mémoire le fait que l'un des manuscrits des œuvres de Siger, le qualifie de Siger le Grand [1], car ce n'est là peut-être qu'une anomalie d'écriture. Par contre, le rapprochement qu'un esprit aussi éclairé et aussi libre que Pierre Dubois, fait entre son nom et ceux d'Albert le Grand, de Thomas d'Aquin et de Roger Bacon, témoigne, qu'à son avis, Siger avait rang parmi l'élite intellectuelle de son siècle [2]. Le titre de *precellentissimus* qu'il lui décerne est lui-même très significatif [3]. Enfin Dante, en plaçant le maître parisien dans la pléiade des grandes intelligences qui illuminent les espaces paradisiaques et dont Thomas d'Aquin fait entendre l'éloge [4], traduit sous une autre forme, mais avec plus de relief encore, la même pensée d'estime que nous trouvons chez Pierre Dubois. Si les témoignages sont rares, et nous en avons tout à l'heure indiqué la raison, ils sont catégoriques et autorisés.

traces notables d'averroïsme, aussi écrit-il : Von dem specifischen Averroismus Siger's giebt unsere Schrift keine sonderlich hervorstehenden Belege. *Die Impossibilia,* p. 193. Il existe cependant dans les *Impossibilia* des preuves manifestes d'averroïsme, et elles sont dans les réponses aux sophismes. Baeumker a bien voulu faire appel au jugement que nous avions porté sur l'averroïsme de Siger (p. 109), en un temps où nous connaissions déjà ses écrits, mais où nous n'avions pas encore fait la preuve.

[1] Voy. p. CLII, fin de la note.

[2] *De recuperatione Terre Sancte,* éd. Langlois, p. 60-61, 65.

[3] Voy. p. CLIX, n. 7.

[4] *Paradiso,* Canto X.

Mais, les écrits de Siger nous donnent-ils la même impression que les jugements de Pierre Dubois et de Dante ? Nous mettent-ils en présence d'une personnalité philosophique ?

Il n'y a pas lieu à se demander quelles sont les qualités littéraires de Siger de Brabant. Chez lui comme chez la plupart des autres penseurs de son temps, la forme est entièrement sacrifiée à l'idée. Les travaux de Siger et des autres scolastiques sont essentiellement techniques, et ils ne laissent place à aucune amplification littéraire. Les seules qualités qu'on soit en droit d'en attendre sont l'ordre, la clarté et la précision. A ce point de vue Siger est remarquable. Les questions qu'il traite sont ordonnées avec beaucoup de méthode. Bien qu'il ne s'explique pas sur les raisons qui président à la distribution des parties et des arguments, il est aisé de voir qu'elles sont l'œuvre d'un esprit très pénétrant, rompu aux disputes de l'école. Siger possède une grande habileté à mettre en évidence les preuves qui favorisent ses théories ainsi que les difficultés les plus topiques qui atteignent ses adversaires. Son langage scientifique est surtout caractéristique par sa concision et sa clarté. Rien n'est à la fois plus sobre et plus nerveux que ses raisonnements. Ses formules, comme ses déductions, sont mathématiques. Le style et la manière de Thomas d'Aquin, pourtant si précis et si sobres, paraissent littéraires et très amples lorsque l'on passe de l'un à l'autre maître. Une pareille concision devrait, semble-t-il, amener quelque obscurité dans des questions souvent subtiles ou abstruses. Il n'en est rien cependant. Sans doute, des lecteurs non initiés à la philosophie médiévale et à sa langue, trouveraient que quelques-uns des écrits de Siger de Brabant sont d'exaspérants grimoires. En cela ils se tromperaient, comme quiconque voudrait juger d'une science technique compliquée sans l'avoir préalablement étudiée. La qualité dominante de l'esprit de Siger, croyons-nous, c'est la finesse. Il déploie un art étonnant à établir les thèses les plus hardies sans heurter, évitant de formuler les conséquences désastreuses qui en découlent, si bien que des spécialistes ont pu passer devant quelques-unes de ses théories extrêmes sans saisir ce qui se trouve au fond.

L'érudition scientifique de Siger de Brabant ne s'étend pas

au delà d'Aristote et d'Averroès. Les renseignements littéraires que nous a déjà fournis Thomas d'Aquin l'établiraient à eux seuls, si nous ne savions encore que l'ambition de Siger était de reproduire exclusivement la pensée d'Aristote. Il a réussi dans cette tâche, car sa langue, sa méthode, la direction de ses solutions sont un effort saisissant pour se rapprocher de son modèle. C'est à ce point de vue que Siger caractérise véritablement une direction intellectuelle de son siècle, très limitée sans doute, mais très originale.

Toutefois, l'originalité de Siger est relative. Elle naît de la diversité de position prise par lui à l'encontre de celle qu'adoptèrent ses contemporains. En soi, la pensée de Siger est l'une des moins originales et des moins indépendantes du XIIIme siècle. Elle est asservie, et par principe, à Aristote et à Averroès. Albert le Grand et Thomas d'Aquin, malgré leur respect pour les grandes autorités philosophiques, surtout pour Aristote, agitent et résolvent les problèmes pour leur compte personnel, et leur donnent les solutions que la vérité comporte à leurs yeux. Rien de semblable chez Siger. Il se résigne à constater les difficultés que soulèvent ses solutions sans songer un instant à les modifier. Aussi quelques-unes des graves théories qu'il expose, telles celles de l'unité de l'intellect et de la nécessité dans les actions humaines, ne satisfont-elles pas aux difficultés élémentaires du problème. Siger est donc à la fois extrêmement audacieux, et très peu indépendant. Son audace est dans l'affirmation de théories antichrétiennes qui sont le scandale de ses contemporains; son asservissement est dans le parti pris de ne s'écarter en rien de la pensée d'Aristote et d'Averroès, et de ne chercher pas à la faire progresser.

Cette attitude chez un philosophe qui se disait chrétien, commune d'ailleurs à plusieurs autres, soulève le curieux problème de savoir sous quelle influence les averroïstes avaient été conduits à adopter une position si étrange en apparence. Nous avons entendu Siger placer l'enseignement de la foi au-dessus de tout et déclarer y adhérer fidèlement. Il nous a appris d'autre part, et démontré à sa façon, que la raison de l'homme parvient à établir des vérités philosophiques qui sont la négation de l'enseignement révélé. Que faut-il conclure de ces affirmations contradictoires? Siger et

ses collègues en averroïsme croyaient-ils trouver dans ces déclarations incohérentes une solution qui satisfaisait à des convictions religieuses et à des convictions philosophiques également sincères ? ou bien, un semblable procédé n'était-il qu'un expédient destiné à pallier une absence de foi et à échapper aux censures et aux poursuites ecclésiastiques ? C'est ce qu'il serait sans doute intéressant de savoir.

Nous avons indiqué, au début de cette étude, les conditions générales qui avaient présidé au développement de la civilisation de l'Europe jusqu'au sortir de l'Humanisme. Nous avons insisté sur ce fait que la civilisation occidentale n'était au fond qu'un travail d'absorption des anciennes civilisations gréco-romaines. Pendant cette période millénaire, deux éléments sont en présence : l'élément absorbant, faible, informe, qui est le milieu social européen ; l'autre, l'élément informant, produit stable et achevé, résidu dernier de longues élaborations dans des sociétés puissantes et fécondes. La tendance des anciennes formes civilisatrices a été de se ressusciter et de revivre de toutes pièces. L'Empire et le droit romain, la philosophie grecque, la littérature et l'art antiques ont présenté ce même phénomène de chercher à renaître dans leur intégrité primitive, et cela à raison de leur supériorité relativement au milieu européen en voie de formation. Une puissance cependant s'opposait à ces renaissances fatales et sans correctif : l'Eglise, qui s'en faisait à la fois l'instrument propagateur et la puissance modératrice. C'est ainsi qu'elle avait rétabli l'Empire et combattu son autocratie, propagé la science antique et posé une barrière à ses erreurs. Au temps seul de l'Humanisme et de la Renaissance elle favorisa les lettres et l'art antiques sans pressentir les dangers que dissimulait l'esthétique payenne et paya chèrement son manque de clairvoyance.

Cependant, malgré les efforts de l'Eglise pour atténuer les dangers de l'introduction d'Aristote au XIII[me] siècle, des esprits se rencontrèrent sur lesquels la vue de l'ancienne civilisation intellectuelle exerça une assez grande fascination pour qu'ils n'en pussent plus détacher leur regard. L'effort gigantesque d'Albert

le Grand et de Thomas d'Aquin pour christianiser la science grecque, laissa un groupe de penseurs hors de la sphère de leur action : ce furent les averroïstes. La présence de ces derniers témoigne donc de la puissance attractive que la pensée antique développait en pénétrant l'âme de l'Europe médiévale. Il était inévitable qu'un certain nombre d'intelligences la subissent sans réserve. Sans doute des philosophes aussi pénétrants que Siger de Brabant ne pouvaient ignorer les graves difficultés qui militaient contre les solutions de plusieurs théories fondamentales d'Aristote. Néanmoins, on peut croire que tout compte fait, ils trouvaient encore plus rationnel de s'y rallier en tout, et il est visible que ce qui les lie le plus fortement, ce sont les anneaux de fer de la métaphysique d'Aristote, qu'ils ne tentent ni de briser ni d'élargir. Ce serait donc se tromper, pensons-nous, que de chercher à interpréter la position des averroïstes du XIIIme siècle par des causes secondaires, comme une simple préoccupation, par exemple, de faire échec aux grands philosophes chrétiens, à Albert le Grand et à Thomas d'Aquin.

Mais ce point établi, peut-on dire que la profession de foi des averroïstes, à côté de doctrines qui en étaient la négation, fût sincère ? On pourrait le soutenir sans trop d'invraisemblance. Si l'on considère d'une part que nous sommes en présence d'hommes d'église, quoique de la moindre catégorie, et que de l'autre les averroïstes font des déclarations formelles d'adhérer à l'enseignement écclésiastique, il semblerait légitime de les en croire sur parole ; et ils pouvaient eux-mêmes, le jour où leur orthodoxie était mise en cause, s'en référer à leurs incessantes déclarations. Mais il n'en restait pas moins que leurs convictions scientifiques et religieuses étaient ostensiblement en conflit, et l'on était en droit de leur demander lesquelles ils étaient disposés à sacrifier. A s'en tenir à leurs écrits philosophiques, c'est à dire à la seule forme connue de leur activité, il ne semble pas qu'ils fussent d'humeur à modifier leurs théories scientifiques, et il était dès lors légitime de conclure que leur foi religieuse était au moins assez faible sinon entièrement fictive. Si nous retrouvions dans les écrits averroïstes quelques-unes des propositions condamnées en 1277,

par exemple que la théologie repose sur des fables, qu'elle n'apprend rien, que les sages du monde sont les seuls philosophes [1], l'illusion ne serait guère possible sur ce qui constituait la pensée intime des averroïsants parisiens. Mais la littérature averroïste nous est encore trop peu connue pour pouvoir établir que cette catégorie de propositions, visées en 1277, ont été effectivement enseignées dans leur teneur littérale. Elles peuvent n'être que des inductions tirées par les juges de 1277, ou des propos qui circulaient parmi la population scolaire, et que les maîtres se seraient empressés de désavouer. A en juger par les précautions et les atténuations de Siger de Brabant, nous sommes peu portés à croire qu'ils aient été assez téméraires pour déclarer en toutes lettres « que la loi chrétienne a ses fables et ses erreurs comme les autres religions, qu'elle est un obstacle à la science » [2].

En tout cas, ceux qui voudraient voir dans l'averroïsme une forme déguisée de la libre-pensée, s'attachant sur le visage le masque d'orthodoxie qu'imposait à des clercs leur tonsure et leur bénéfice ecclésiastique, et plus encore l'autorité intransigeante de l'Eglise, ceux-là ne seraient peut-être pas des calomniateurs de Siger de Brabant et de ses pairs ; toutefois, ils ne pourraient donner de leur opinion une démonstration sans réplique.

Quoi qu'il en soit, nous devons particulièrement retenir de ces observations le fait constant que Siger a insisté, au cours de son enseignement philosophique, pour sauvegarder les droits de l'orthodoxie. On peut avoir dcs doutes sur ses pensées secrètes, il n'en existe pas sur les déclarations formelles qu'il a fait entendre, et cela nous aidera à mieux pénétrer quelques-uns des points obscurs que nous avons à examiner dans la suite de son histoire.

[1] *Chart, Univ. Paris.*, t. I, p. 552, prop. 152-54.
[2] *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 553, prop. 174, 175.

VIII

SIGER DE BRABANT

ET LES

TROUBLES UNIVERSITAIRES

1271-1276

La condamnation du 10 décembre 1270 et les écrits d'Albert le Grand et de Thomas d'Aquin contre les averroïstes, mettaient Siger de Brabant et ses partisans dans une situation critique. L'opposition latente entre le groupe des averroïsants de la faculté des arts et les autres membres de la même faculté semble avoir pris un caractère aigu, et créé deux partis ennemis à la suite des événements de 1270.

Les documents dont nous disposons pour retracer l'histoire des six années qui précèdent la grande condamnation du 7 mars 1277, nous permettent aisément, malgré leur petit nombre, de suivre le développement de la crise que traverse l'Université de Paris, due à la présence et à l'action de Siger de Brabant et de la minorité averroïste. L'acte d'arbitrage du légat Simon de Brion, du 7 mai 1275, qui nous fournit le récit des troubles pendant les trois années qui l'ont précédé, n'indique pas expressément que les divergences doctrinales aient été la cause des querelles intestines

qui amenèrent la faculté des arts à deux doigts de sa ruine [1]. Mais d'autres documents synchroniques, émanés de la majorité de la faculté des arts, ne nous laissent pas de doute sur les causes véritables du conflit : elles étaient dues à la diversité d'attitude des maîtres ès arts à l'égard de la foi ; la minorité averroïste maintenant la position que nous avons constatée chez Siger [2], la majorité conformant, au contraire, son enseignement à celui de l'Eglise.

On peut trouver le premier signe de l'effervescence des esprits en cette matière dans certaine question proposée à Thomas d'Aquin à l'occasion d'une de ses disputes quodlibétiques, celle qui fut tenue aux approches de Noël 1270, ou plus probablement aux environs de Pâques 1271, en tout cas peu après la condamnation du 10 décembre [3].

Le doute soumis au jugement de Thomas d'Aquin était celui-

[1] La préoccupation du légat étant surtout de rétablir l'unité matérielle de la faculté des arts, il semble avoir évité à dessein de toucher à ce qui pouvait renouveler le conflit. Il n'y réussit pas, il est vrai, puisque la condamnation du 7 mars dut finalement résoudre la question de principe. Le légat laisse d'ailleurs entendre que les questions doctrinales n'étaient pas étrangères aux troubles soulevés dans la faculté des arts : Sperantes,... statum facultatis ipsius, jam pro magna sui parte divulse, proh dolor, et collapse, per rationabilis ordinacionis semitas reformare, ut, fomite discordie a facultate predicta radicitus extirpato, motus quos juvenilis fervor consuevit aliquociens effrenare mansuetudo benigna mitiget, evitentur scandala, injurie, rancores, odia, rerum dispendia, pericula personarum et animarum exicia relegentur, subcrescat caritas in studii tranquillitatis radicata virgulto, et *moderna curiositas que plus solito innumeras multiplicat questiones,* labirintum declinans litium, quibus pro minimo, dum affectus imperat rationi, se aliquociens insolenter immergit ad prosequendum debite operationis officium vacet penitus et intendat. Denifle-Chatelain, *Chart. Univ. Paris.,* I, p. 522-23.

[2] Voy. p. CLXIX.

[3] Il s'agit de la quatrième dispute quodlibétique. On doit la placer à Noël 1270 ou Pâques 1271. Voy. p. CI. Il est peut-être plus probable qu'elle tombe vers Pâques de 1271. On comprend qu'après la condamnation du 10 décembre 1270, les esprits se soient échauffés de part et d'autre et que l'on ait agité la question à laquelle nous faisons allusion. On l'aura ainsi proposée aux disputes de Pâques 1271. D'autre part, si Thomas a dû omettre une grande dispute, c'est peut-être à Noël 1270, cette année l'ayant vu déployer une très grande activité. Mais ce ne sont là que de faibles indices. La dispute aurait pu avoir lieu en décembre 1270, après la condamnation du 10 du même mois.

ci : Doit-on éviter les excommuniés lorsque les gens compétents ont des opinions diverses sur leur excommunication [1] ? Il est aisé de reconnaître dans une semblable question la conséquence de l'excommunication portée par Etienne Tempier, le 10 décembre, contre les professeurs averroïstes [2]. Les adversaires de ces derniers voulurent tirer la conclusion que comportait l'acte épiscopal, et faire le vide autour des chaires d'où descendait un enseignement antichrétien et scandaleux. Thomas résolut le cas par l'affirmative. « Avant que la sentence des juges soit portée, dit-il, on n'est pas tenu d'éviter un excommunié. Après la sentence, lors même qu'il s'élève un doute, il faut de préférence s'y conformer, car même des juges moins habiles connaissent mieux la vérité de la question, et ce serait causer du détriment au bien commun si chacun pouvait, à son gré, faire échec à un jugement authentique. Il vaut donc mieux s'en tenir à la sentence des juges, à moins qu'on en suspende l'effet par un appel à l'autorité supérieure [3]. »

Une semblable solution, qui devait représenter la pensée courante de l'Université dans cette question, ainsi qu'on peut le déduire de la suite des événements, plaçait les averroïstes dans une situation de plus en plus critique : il semble qu'ils s'en soient rendu compte et aient voulu opérer une diversion en frappant un grand coup.

[1] Utrum debeant vitari illi excommunicati circa quorum excommunicationem est apud peritos diversa sententia ? *Quaest. quodlib.*, quodl., IV, a. XIV, *Opera*, t. XV, p. 441.

[2] Cela résulte des faits suivants : 1° la proximité de temps entre le moment où la question est posée et la condamnation du 10 décembre 1270 ; 2° la question est agitée dans l'Université de Paris ; 3° elle est agitée *apud peritos*, et on l'interprète diversement ; 4° Thomas dit : in tali casu magis est standum sententiae judicum, nisi forte sit per appellationem suspensa (l. c. p. 442), ce qui indique qu'il s'agissait d'une sentence épiscopale dont on pouvait appeler au Pape.

[3] *Quaest. quodlib.*, l. c. Les doutes soulevés par les intéressés pouvaient se fonder sur ce fait que les maîtres et les écoliers de l'Université de Paris ne pouvaient être excommuniés sans une faculté spéciale du Saint-Siège. *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 192, 427 ; ou encore parce que l'excommunication du 10 décembre 1270, était portée sous une forme conditionnelle : Isti sunt errores condempnati et excommunicati cum omnibus, qui eos docuerint scienter vel asseruerint. *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 486.

L'occasion se présenta lors du renouvellement du recteur de l'Université, aux approches de Noël de cette même année 1271 [1].

La majorité des suffrages des Quatre Nations se porta sur maître Albéric de Reims [2]. Une minorité composée de trois maîtres et d'autres adhérents des Nations française, picarde et anglaise et de la partie de la nation normande non comprise dans le diocèse de Rouen, c'est à dire celle de ses six évêchés suffragants [3], firent opposition à l'élection du nouveau recteur à raison de son inhabileté et de ses méfaits [4]. La sentence arbitrale du légat déclara plus tard ces griefs sans fondement [5]. Malgré les protestations de la minorité, Albéric entra en charge, et les opposants ayant refusé de se rallier, leur cas fut porté devant un tribunal universitaire constitué par les sept maîtres les plus anciens, trois de la faculté de théologie et quatre de la faculté de décret, conformément au règlement de Simon de Brion, de 1266 [6]. Le tribunal, avant le

[1] Sur la date des élections rectorales, voyez plus haut, p. xcv, note 3. Que l'événement soit relatif aux élections de Noël 1271, c'est ce qui ressort des données fournies par l'acte d'arbitrage du légat, le 7 mai 1275. Nous savons que les deux partis de la faculté des arts ont fait appel à l'intervention du légat, trois ans et plus après la sentence des juges universitaires sur l'élection : triennio a tempore pronunciationis dictorum judicum et amplius jam elapso. *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 522. Or les juges devaient porter leur sentence dans le délai maximum d'un mois. Voyez p. xcv. En outre le légat a dû se transporter de Lyon où résidait alors la curie, à Paris, et faire son enquête, qui semble avoir été assez compliquée, avant de porter sa sentence arbitrale du 7 mai 1275. Nous obtenons donc ainsi trois ans et quelques mois, ce qui nous reporte au commencement de 1272. Les deux élections les plus proches de ce moment étaient celles de Noël précédent, ou du 25 mars suivant. Cette dernière date ne fournirait que trois ans et un mois environ, ce qui semble insuffisant. D'autre part, le parti qui adhéra à la sentence des juges universitaires y fait clairement allusion dans son décret du 1er avril 1272. *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 499. Or, si le jugement était relatif à l'élection du 25 mars, l'affaire aurait dû être instruite et jugée en cinq jours, ce qui est peu vraisemblable. Tout nous ramène donc à l'élection faite aux approches de Noël 1271.

[2] Sur la condition du recteur, voyez *Chart. Univ. Paris.*, I, p. XXII et suiv.; Denifle, *Die Universitäten des Mittelalters*, I, p. 106 et suiv.

[3] C'était les évêchés d'Avranches, Bayeux, Coutances, Evreux, Lisieux et Séez. *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 530, n. 2.

[4] *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 521.

[5] *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 527, ad calcem.

[6] Voy. p. xcv.

délai d'un mois, donna raison au parti d'Albéric, et la minorité en appela, dit-on, au Saint-Siège. Le légat tout en reconnaissant, quelques années après, la légitimité de la cause d'Albéric, ne confirma pas cependant la décision du tribunal. Il trouva des vices très nombreux en cette affaire, soit à raison des personnes des juges, soit à cause de la forme de la procédure et du prononcé du jugement [1].

La durée ordinaire de l'office rectoral d'Albéric étant écoulée, l'on dut procéder après trois mois à une nouvelle élection. Elle tombait le 25 mars 1272. Le parti au pouvoir ne convoqua pas la minorité récalcitrante, qu'il considéra comme excommuniée pour avoir enfreint les décrets de 1266. En face de la situation qui lui était faite, la minorité procéda pour son propre compte à une élection rectorale, et nomma ses autres officiers, les procureurs des Nations et les bedeaux. De ce fait, il existait deux facultés des arts dans l'Université de Paris. L'une et l'autre fractions continuèrent dans la suite à nommer leurs recteurs et à s'administrer indépendamment. Cet état de choses devait durer trois années [2].

On aura observé que la scission qui éclata dans la faculté des arts à l'occasion de l'élection d'Albéric de Reims ne procédait pas, comme celle de 1266, d'une opposition entre les nationalités. La division, en effet, ne se produisit pas entre les unes ou les autres des Quatre Nations qui intégraient l'ensemble de la population des artistes, mais bien entre deux partis inégaux, recrutés irrégulièrement parmi les divers groupes. Le fait témoigne que le principe de l'opposition tenait à une question de personnes ou de doctrines, et nous allons en avoir bientôt des preuves.

Il est aisé aussi de reconnaître que les deux fractions de la faculté des arts qui se trouvaient en présence étaient numériquement fort inégales. Du côté d'Albéric se tenaient les nations des Français, des Picards et des Anglais, moins trois maîtres et leurs adhérents, c'est à dire, selon toute vraisemblance, leurs bacheliers et leurs étudiants. A ceux-ci adhérait encore une partie de la

[1] *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 521-22, 527.
[2] *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 522.

Nation des Normands, c'est à dire les maîtres et les étudiants du diocèse de Rouen. Seuls ceux des six diocèses suffragants de la même province ecclésiastique constituaient avec les trois maîtres des autres Nations le groupe de la minorité. Or nous savons qu'en 1266, et six ans plus tard la situation devait, à peu de choses près, demeurer la même, la Nation des Français avait un personnel égal à celui des trois autres [1]. En supposant que ces dernières eussent approximativement une population égale, et que les trois maîtres dissidents et leurs adhérents correspondissent en importance, au point de vue scolaire, à l'archevêché de Rouen, on arriverait ainsi à obtenir la valeur de la Nation des Normands comme représentant l'étendue de la minorité, ce qui équivaudrait approximativement à un sixième de la faculté des arts. En toute hypothèse, l'opposition était constituée par une faible minorité, et il importe de l'observer, car c'est elle qui représentait la direction averroïste dont nous nous occupons spécialement dans cette étude.

Siger de Brabant, que nous n'avons pas encore nommé dans cette affaire, avait été le chef et l'inspirateur de la minorité. C'est lui qui donna son nom à l'opposition, appelée parti de Siger [2], de même que le groupe adverse était qualifié de parti d'Albéric. Et si nous considérons que le nom d'Albéric avait passé à ses partisans parce que celui-ci en avait été le premier recteur, il est vraisemblable, qu'aux élections du 25 mars, Siger devint de son côté le recteur de l'opposition lorsqu'elle s'organisa en faculté. Nous sommes toutefois réduits à cette seule inférence, puisque l'acte d'arbitrage du légat ne désigne aucun des nouveaux recteurs entrés en charge à cette époque. En tout cas, il est hors de doute que la minorité fut conduite par Siger et que son nom lui servit de signe de ralliement.

Le rôle de Siger dans ces circonstances pourrait à lui seul

[1] Voy. p. xciv, note 2.

[2] [Pars adversa] que Sigerii communiter nominatur. — Partem adversam, que dicitur pars Sigeri. — Ex parte que Sigeri dicitur. *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 523, 527.

nous faire pressentir que son attitude comme philosophe lui avait valu d'être chef du parti qui partageait ses idées en matière de liberté de penser. Tout doute cesse en présence du manifeste lancé par la majorité de la faculté, dite parti d'Albéric, quelques jours après l'élection du 25 mars. C'était un coup droit contre Siger et ses partisans, au moment où ils avaient la prétention de se constituer en un corps académique. Le 1er avril 1272, les maîtres qui observaient, comme ils disent, le décret du vénérable père et seigneur Simon, légat apostolique, rassemblés dans l'église de Sainte-Geneviève, promulguent les statuts suivants qu'ils jurent tous et chacun d'observer fidèlement [1]. Aucun maître ou bachelier de la faculté des arts n'aura la présomption de déterminer, ni même de disputer une question théologique, sur la Trinité, l'Incarnation ou autre semblable. S'il le fait, il devra, après admonition, se rétracter publiquement dans le lieu même où il aura contrevenu, sous peine d'exclusion. Si quelqu'un conclut, dans Paris, contre la foi à l'occasion d'une question qui touche à la théologie et à la philosophie, celui-là sera réputé hérétique à perpétuité et retranché de la société des maîtres, à moins qu'il ne se rétracte humblement. Enfin, quand un maître ou un bachelier de la faculté aura à lire ou à discuter des textes ou des questions difficiles qui semblent porter atteinte à la foi, il usera de prudence. Il réfutera les raisons ou le texte, ou même les déclarera simplement faux et erronés. Il se gardera aussi de lire ou de discuter les difficultés tirées du texte ou d'autres auteurs, mais les omettra entièrement comme étant hors de la vérité [2].

[1] Les maîtres qui ont établi les statuts se qualifient : magistri logicalis scientie seu etiam naturalis Parisius professores. *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 499. On pourrait induire du fait qu'ils insistent qu'il y a parmi eux même des professeurs de philosophie naturelle, tout en concédant que c'est la moindre fraction, on pourrait induire que le parti opposé comprenait surtout les maîtres ès sciences naturelles. Siger était spécialement connu comme tel, p. CL., et il était inévitable que ce fût parmi les maîtres qui donnaient cet enseignement que se trouvassent les averroïstes.

[2] Convocatis propter hoc magistris omnibus et singulis in ecclesia sancte Genovefe Parisiensis, statuimus et ordinamus quod nullus magister vel bachellarius nostre facultatis aliquam questionem pure theologicam, utpote de Trini-

Il n'y a donc pas à s'y méprendre; ce que le parti d'Albéric attaque, ce sont les prétentions et la méthode philosophiques déjà préconisées par Siger [1]; et il est clair que les statuts visent, avec le chef, la faction qui l'avait placé à sa tête comme le porte-étendard de ses idées. Cette manifestation officielle équivalait à une déclaration de guerre; et elle accusait, aux yeux de tous, la position de plus en plus fausse de Siger et de ses partisans à l'égard de l'autorité ecclésiastique.

Au temps même où la faculté des arts était travaillée par cette division profonde, l'Université entière fut atteinte d'un autre mal. Elle entra en conflit, sans qu'on sache au juste pourquoi, avec l'évêque de Paris, Etienne Tempier. Peut-être l'intervention de l'évêque était-elle une conséquence des troubles de la faculté des arts. S'estimant victime des méfaits de l'évêque ou de ses agents, l'Université, pour obtenir satisfaction, suspendit tous les actes et exercices scolaires. Cet état de choses dura depuis le carême jusqu'à la fête de saint Jean-Baptiste, 24 juin 1272. L'évêque ayant alors donné, semble-t-il, de bonnes paroles et fait quelques promesses, les facultés reprirent leur enseignement. Seule la

tate et Incarnatione sicque de consimilibus omnibus, determinare seu etiam disputare presumat, tanquam sibi determinatos limites transgrediens, cum sicut dicit philosophus non geometram cum geometra sit penitus inconveniens disputare. Quod si presumpserit, nisi infra tres dies postquam a nobis monitus vel requisitus fuerit suam presumptionem in scolis vel in disputationibus publicis, ubi prius dictam questionem disputaverit, revocare publice voluerit, ex tunc a nostra societate perpetuo sit privatus. Statuimus insuper et ordinamus quod si questionem aliquam, que fidem videatur attingere simulque philosophiam, alicubi disputaverit Parisius, si illam contra fidem determinaverit, ex tunc ab eadem nostra societate tanquam hereticus perpetuo sit privatus, nisi suum errorem suamque heresim infra tres dies post monitionem nostram in plena congregratione vel alibi, ubi nobis videbitur expedire, revocare curaverit humiliter et devote. Superaddentes iterum quod si magister vel bachellarius aliquis nostre facultatis passus aliquos difficiles vel aliquas questiones legat vel disputet, que fidem videantur dissolvere, aliquatenus videatur: rationes autem seu textum, si que contra fidem, dissolvat vel etiam falsas simpliciter et erroneas totaliter esse concedat, et aliter hujusmodi difficultates vel in textu vel in auctoritatibus disputare vel legere non presumat, sed hec totaliter tanquam erronea pretermittat. *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 499.

[1] Voy. p. CLXIX et suiv.

faculté de décret se récusa, demandant des actes positifs de réparation [1].

C'est au milieu de ces agitations et de la dislocation de l'Université que Thomas d'Aquin interrompit son enseignement et quitta Paris. Nous savons qu'il tint encore sa dispute quodlibétique aux approches de Pâques de cette même année [2], preuve que tous les maîtres, les réguliers surtout, n'avaient pas suspendu leurs leçons. Ce départ avant la fin de l'année scolaire peut paraître anormal, et l'on pourrait croire avec quelque vraisemblance qu'il était lié à la crise que traversait l'Université de Paris. L'Ordre des Prêcheurs pensa peut-être que l'enseignement de Thomas d'Aquin était trop précieux pour le perdre au milieu d'agitations stériles. D'autre part, le terme de trois années et plus passées à Paris par Thomas représentait une durée suffisante, étant donné l'usage de l'Ordre en cette matière; et dès ce moment, Charles d'Anjou avait probablement fait des démarches pour que le célèbre docteur se rendît au *studium generale* que le prince venait de réorganiser à Naples.

Le départ de Paris de Thomas d'Aquin semble avoir laissé de vifs regrets dans le monde des artistes, au moins parmi la majorité qui, ayant accepté sa position à l'égard des averroïstes, perdait en lui son meilleur soutien scientifique. Nous savons en effet par les maîtres de la faculté ès arts eux-mêmes que Thomas leur avait

[1] *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 502.

[2] Voy. p. c. Puisque d'après Trivet, Thomas tint six disputes quodlibétiques à Paris et que la cinquième fut tenue à Noël 1271, la dernière n'a pu avoir lieu qu'aux Pâques suivantes. Une autre preuve que Thomas d'Aquin n'a pas quitté Paris en 1271, comme on l'a cru universellement, mais en 1272, nous est fournie par Ptolémée de Lucques. Il nous apprend que Frère Romain de Rossi a remplacé Thomas et est mort l'année suivante, et que Thomas est lui-même mort une année après Frère Romain : Hujus etiam Pontificis (Gregorii X) tempore floruit Frater Romanus Ordinis Praedicatorum, germanus Domini Matthaei Rubei, ac nepos Nicolai III. Hic vir magnae fuit excellentiae in vita, et doctrina, Magister in Theologia, cui Frater Thomas, Parisiis in Cathedra cessit; et sequenti anno Frater Romanus migravit ad Dominum..... in sequenti anno gloriosus Doctor (Thomas) migravit ad Dominum. *Hist. Eccles. Script. Rer. Italic.* XI, 1173. Des données positives établissent, comme on va le voir, que Thomas n'est pas resté plus longtemps à Paris.

fait, en les quittant, une promesse spéciale de leur envoyer ceux de ses écrits de philosophie qui étaient en cours de composition, ou qu'il se proposait d'entreprendre. Les maîtres indiquent spécialement un *Commentaire sur Simplicius,* un autre *Du Ciel et du Monde* d'Aristote, une *Exposition du Timée* de Platon, et un livre *Sur la conduite des eaux et la construction des engins.* Les maîtres l'avaient aussi prié de leur envoyer les travaux qu'il pourrait composer sur la logique [1].

Des divers écrits nommément indiqués par les maîtres, un seul fut entrepris, ou du moins conduit assez avant pour nous avoir été conservé ; nous voulons dire le commentaire sur le *De Coelo et Mundo* [2]. Il est significatif, au point de vue des rapports signalés entre la faculté des arts et Thomas d'Aquin, que ce soit un maître de cette faculté, Pierre d'Auvergne, qui ait achevé l'écrit du maître dominicain [3]. Un contemporain nous

[1] Nous tenons ces renseignements de la lettre adressée par le recteur et les maîtres ès arts au Chapitre général des Dominicains, sous la date du 2 mai 1274 : Ceterum sperantes quod obtemperetis nobis cum effectu in hac petitione devota, humiliter supplicamus ut cum quedam scripta ad phylosophiam spectantia Parisius inchoata ab eo, que in suo recessu reliquerit imperfecta, et ipsum credamus, ubi translatus fuerat, complevisse, nobis benivolentia vestra cito communicari procuret, et specialiter super librum Simplicii, super librum de Coelo et Mundo ; et expositionem Tymei Platonis, ac librum de aquarum conductibus et ingeniis erigendis : de quibus nobis mittendis speciali promissione fecerat mentionem. Si qua similiter ad loycam pertinentia composuit, sicut quando recessit a nobis humiliter petivimus ab eodem, ea vestra benignitas nostro communicare collegio dignetur. *Chart. Univ. Paris.,* I, p. 504-5.

[2] Plusieurs autres écrits de Thomas d'Aquin sont restés inachevés. Tout le monde sait qu'il en est ainsi pour la *Somme Théologique.* Parmi ses écrits philosophiques on peut indiquer ses Commentaires sur l'Interprétation, les Météores et la Politique. De Rubeis, *De Gestis et scriptis S. Thomae,* Dissertatio XXIII, cap. III, p. 239-41.

[3] Il se pourrait cependant qu'on eût simplement emprunté aux commentaires de Pierre d'Auvergne ce qui manquait à ceux de Thomas d'Aquin, sans qu'il les eût composés à ce dessein. En tout cas le choix serait significatif; d'autant plus qu'on a procédé de même pour les autres commentaires incomplets de Thomas d'Aquin. De Rubeis, l. c. ; Quétif-Echard, *Script. Ord. Praed.,* I, p. 283-287 ; UCCELLI, *Intorno à due opuscoli di S. Tommaso d'Aquino sul Governo de' sudditi,* Napoli, 1870, Extrait, p. 7. Voy. aussi p. CXXXVI, note, II p. CXLV, note. Quelques auteurs ont fait de Pierre d'Auvergne un Frère Prê-

donne d'ailleurs Pierre d'Auvergne comme un des fidèles disciples de Thomas d'Aquin [1], et le légat Simon de Brion, le désignera, trois ans plus tard, comme recteur de l'Université, au sortir du schisme créé par le parti de Siger [2].

Les maîtres de la faculté des arts, ne s'en tinrent pas aux seuls témoignages de sympathie que nous avons signalés à l'égard de Thomas d'Aquin. Le recteur et les maîtres écrivirent au chapitre général des Frères Prêcheurs, qui s'ouvrit le 12 juin à Florence, pour le prier de leur rendre Thomas d'Aquin. Leur demande ne fut cependant pas exaucée [3]. Le chapitre provincial de la province romaine qui se tint à Florence, après le chapitre général, confia à Thomas le soin d'organiser une étude générale, quant au choix du lieu et des personnes [4] et le célèbre maître désigna Naples, où

cheur (*Script. Ord. Praed.*, I, p. 489), mais à tort. Il porte ce titre dans l'ouvrage suivant: *Parva naturalia* [Aristotelis]. In presenti volumine infrascripta invenies opuscula cum expositionibus pro parte quidem Sancti Thome; pro alia autem Petri de Alvernia viri celeberrimi ordinis Predicatorum; ipsa reliqua vero Egidii Romani ordinis Eremitarum, per quos diligenter visa recognita erroribusque innumeris purgata... Venetiis, Octavianus Scoti, 1525.

[1] Hoc etiam tempore [Gregorii X, Thomas] scripsit etiam super Philosophiam, videlicet de Coelo, et de Generatione, sed non complevit; et similiter Politicam. Sed hos libros complevit Magister Petrus de Alvernia, fidelissimus discipulus ejus, Magister in Theologia, et magnus philosophus, et demum Episcopus Claromontensis. Ptolémée de Lucques, *Hist. Ecclesiastica Rer. Ital. Script.*, t. XI, 1170.

S'il fallait accepter la donnée de Ptolémée touchant la nomination de Pierre d'Auvergne à l'évêché de Clermont, et il y a de graves raisons de le faire, Pierre d'Auvergne ne serait autre que Pierre de Cros, évêque de Clermont, 21 janv. 1302 † 25 septembre 1314. Eubel, *Hierarchia Catholica medii Aevi*, p. 199. Pour reconstituer sa biographie voyez : Quétif-Echard, *Script. Ord. Praed.*, I, p. 489; Franck, *Dictionnaire des sciences philosophiques*, p. 1332 (article de Hauréau); Hauréau, *Histoire de la philosophie scolastique*, IIme Partie, t. II, p. 156; Lajard, *Histoire littéraire de la France*, xxv, p. 93. Les renseignements les plus précis sont fournis par le *Chart. Univ. Paris.*, t. I et II, voyez aux *Indices : Petrus de Alvernia*. Malgré quelques difficultés, nous sommes portés à croire que l'on doit identifier Petrus de Alvernia et Petrus de Cros.

[2] *Chart. Univ. Paris.*, I. p. 530.

[3] Eum (Thomam), quem a vestro collegio generali Capitulo vestro Florentie celebrato, licet requisissemus instanter, proh dolor, non potuimus obtinere. *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 504.

[4] Studium generale theologie quantum ad locum, et personas et numerum

l'attirait, sans doute, de toutes ses forces Charles d'Anjou [1]. Le roi de Naples travaillait au même moment à réorganiser l'université de sa capitale, et il lança à cet effet, le 31 juillet, un appel pressant aux maîtres et aux étudiants de Paris et d'Orléans pour les amener dans son royaume [2]. Ce projet de donner un grand développement au Studium de son pays devait solliciter Thomas d'Aquin, sans oublier que Charles d'Anjou s'était acquis des titres exceptionnels à la reconnaissance des Frères Prêcheurs [3]. Le prince se montra d'ailleurs magnifique : il assigna une once d'or pour le traitement mensuel de Thomas d'Aquin [4].

Nous savons peu de chose sur la vie intérieure de la faculté des arts pendant les trois années que dura la scission occasionnée par Siger de Brabant et ses partisans.

Un mot cependant nous a été conservé à la date du 25 avril 1273,

studentium committimus plenarie Fr. Thome de Aquino. Douais, *Acta capitulorum provincialium,* p. 531.

[1] *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 505; Quétif-Echard, *Script. Ord. Praed.*, I, 282.

[2] *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 501-2.

[3] Bernard Gui le qualifie : Dominus rex Cicilie anima ordinis nostri. L. Delisle, *Notices et extraits des manuscrits de la bibliothèque nationale,* t. XXVII, IIme Partie. Paris, 1879, p. 329. Douais lit : amicus ordinis nostri. *Acta capitulorum provincialium,* p. 139, note.

[4] Cum religiosus vir frater Thomas de Aquino, dilectus noster, apud Neapolim in Theologia legere debeat, nos volentes sibi exhibere subsidium in expensis, et propter hoc, de una uncia auri ponderis generalis, pro quolibet mense quandiu ibidem legerit, sibi providere velimus, fidelitati vestre mandamus, quatenus ad requisitionem procuratoris fratrum ejusdem ordinis in Neapoli, vel certi nuntii ejus, de predicta uncia auri ad generale pondus, singulis mensibus donec idem Frater Thomas ibidem legerit, pro procuratore vel ejus certo nuntio pro eodem, per dohanerios Neapolis, de proventibus dohane, quam anno presenti prime indictionis exercerint, que sunt et erunt per manus eorum, sine difficultate qualibet, satisfieri faciatis. Recepturi presentes litteras et de hiis dederitis idoneam apodixam, non obstante mandato aliquo vobis facto, per quod effectus primitivus impediri valeat vel differri. Quod si dilationem vel defectum ultra debitum commiseritis in exequutione presentium, preter dictam penam dupli quam a vobis extorqueri infallibiliter faciemus, indignationem nostram exinde incurratis. Datum Neapoli, per eumdem etc. mensis octobris XV ejusdem (anni 1272). Del Giudice, *Codice diplomatico del regno di Carlo I e Carlo II d'Angiò,* Napoli, 1861 et suiv., I, 257; R. Majocchi, *S. Tommaso d'Aquino morì di veleno?* Modena, 1889, p. 118; Quétif-Echard, *Script. Ord. Praed.,* I, p. 282.

qui témoigne de l'état déplorable dans lequel se trouvait toujours l'Université. Il nous est fourni par un sermon de saint Bonaventure, prêché à Paris, à cette date, dans l'église de Saint-Antoine. A la fin de son discours, le Ministre Général des Frères Mineurs recommande aux assistants de prier pour la paix de l'Eglise et spécialement pour le Studium de Paris qui, sous l'inspiration du diable, a maintenant cessé ses leçons au grand détriment de l'Eglise [1]. Ainsi la suspension des études que nous avons constatée pendant une partie de l'année 1272, semble s'être renouvelée l'année d'après, car il ne paraît pas qu'on doive identifier ces deux grèves scolaires.

La mort de Thomas d'Aquin, arrivée le 7 mars 1274, pendant que le célèbre théologien s'était mis en route pour le concile de Lyon, provoqua, de la part de la faculté des arts, une manifestation de sympathie d'autant plus remarquable qu'elle était sans exemple dans les annales universitaires, et qu'elle se traduisit dans les termes les plus flatteurs pour le maître disparu. Le 2 mai 1274, le recteur de l'Université, les procureurs et les maîtres de la faculté des arts adressèrent au Chapitre général de l'Ordre des Frères Prêcheurs tenu à Lyon, une lettre à laquelle nous avons déjà fait plusieurs emprunts, et qui témoigne en quelle estime les maîtres de cette faculté tenaient Thomas d'Aquin. Après avoir exprimé leur profonde douleur et fait du défunt l'éloge pompeux que nous avons reproduit plus haut [2], le recteur et les maîtres ès arts demandent qu'on rende à Paris, noble cité de toutes les études, la dépouille mortelle de celui qu'elle a nourri et élevé dans son sein et dont elle a reçu à son tour les incomparables enseignements [3]. Les maîtres réclament enfin ses derniers écrits philoso-

[1] Oremus pro pace Ecclesiae precipue pro studio Parisiensi, quod modo cessat, et puto quod diabolus fecit modo maximam partem suae voluntatis, quando procuravit in cordibus quod cessarent : quia hoc est unum de majoribus damnis, quod ipse possit facere sanctae Ecclesiae, quia studium Parisius est fons, a quo rivuli exeunt per totum mundum, et episcopi et archiepiscopi et alii Ecclesiarum rectores. Quétif-Echard. *Script. Ord. Praed.,* I; p. 269; Paris, Bibl. Nat. latins, 16,481, n°° 123, 134, lat. 2516° f. 50, 132.

[2] Voy. p. LXI, note 2.

[3] Eum, quem a vestro collegio generali Capitulo vestro Florentie celebrato,

phiques [1] et se recommandent aux prières du Chapitre en faisant allusion aux dangers auxquels ils sont exposés dans un siècle méchant [2].

On a regardé d'ordinaire cet important document comme émanant de l'Université de Paris entière [3]. Le fait qu'il est écrit au nom du Recteur de l'Université a induit en erreur les historiens qui ont perdu de vue le rôle du Recteur dans l'Université [4] et les circonstances dans lesquelles la lettre a été écrite. En réalité, la manifestation du 2 mai fut l'œuvre de la faculté des arts et spécialement, semble-t-il, du parti d'Albéric, c'est à dire de la majorité. Il serait vraisemblablement hasardé de penser que le parti de Siger y ait collaboré, bien que nous ayons entendu le célèbre maître averroïste exprimer son estime à l'égard d'Albert et de Thomas d'une façon qui honorait son impartialité [5]. En tout cas il faut exclure de cette démarche la faculté de théologie. Les maîtres séculiers nourissaient trop de rancunes à l'égard de Thomas et des Dominicains en général, pour pouvoir rendre justice même à un adversaire de génie. Nous les verrons, en 1277, chercher à prendre leur revanche par une voie détournée en inculpant les doctrines de Thomas d'Aquin avec celles de Siger de Brabant.

licet requisissemus instanter, proh dolor, non potuimus obtinere, tamen ad tanti clerici, tanti patris, tanti doctoris memoriam, non existentes ingrati, devotum habentes affectum, quem vivum non potuimus rehabere, ipsius jam defuncti a vobis ossa humiliter pro maximo munere postulamus, quoniam omnino est indecens et indignum, ut altera [natio] aut alius locus, quam omnium studiorum nobilissima Parisiensis civitas, que ipsum prius educavit, nutrivit et fovit, et postmodum ab eodem nutrimenta et ineffabilia fomenta suscepit, ossa hec humata et sepulta habeat et detineat. Si enim merito ecclesia ossa et reliquias sanctorum honorat, nobis non sine causa videtur honestum et sanctum, tanti doctoris corpus in perpetuum honorem haberi, ut cujus famam apud nos scripta perpetuant, ejusdem perseverans memoria sepulture ipsorum in cordibus successorum nostrorum stabiliat sine fine. *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 504.

[1] Voy. p. CCXVI, n. 1.

[2] *Chart. Univ. Paris,*, I, p. 505.

[3] Quétif-Echard, *Script. Ord. Praed.*, I. p. 272; Ehrle, *Archiv f. Litt.-u. Kirchengesch.*, V, p. 610.

[4] Voy. p.

[5] Voy. p. LX.

Après trois années du régime anarchique que venaient de traverser l'Université et plus spécialement la faculté de philosophie, en présence de la décadence des études et de la vie scolaire, les maîtres ès arts comprirent d'eux-mêmes qu'en travaillant contre le bien général, ils ruinaient leurs propres intérêts. D'un commun accord, pendant les premiers mois de l'année 1275, ils firent appel aux bons offices du légat, Simon de Brion [1], qui avait une première fois, en 1266, rétabli des affaires compromises de la faculté des arts [2].

Le cardinal se trouvait alors à Lyon, où la curie résidait encore depuis le Concile général. Il se transporta à Paris, fit une enquête, entendit les griefs et les prétentions des deux partis, reçut leurs mémoires, ainsi que la démission de tous ceux qui étaient en charge. Puis procédant, non dans la forme judiciaire, mais en arbitre à qui les partis avaient remis la solution de leur différend, il porta sa sentence. Il déclare et prononce que l'union doit être et est rétablie; que le parti de Siger a contrevenu au règlement de 1266 en se séparant du reste de la faculté, que rien de sérieux n'a pu être relevé contre la légitimité de l'élection d'Albéric, que le jugement des juges universitaires sur le litige est irrégulier et vicié à plusieurs titres, qu'il y a eu dans la suite, des torts de part et d'autre, qu'enfin par bienveillance et pour la tranquillité du Studium, il reconnaît valables les admissions des maîtres, faites dans l'un et l'autre parti, et impose silence, sur ce point, à tout le monde [3].

Le légat ajoute à ces déclarations qu'il se réserve de punir par des châtiments exemplaires ceux qui ont été les agents de la division dans la faculté des arts. Ses paroles ont une forme comminatoire des plus dures et des plus inquiétantes [4]. Siger et ses

[1] *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 522.

[2] Voy. p. XCIII et suiv.

[3] *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 521-29.

[4] Illorum etiam qui contra ordinacionem nostram notabiliter excesserunt eorumque quos tanquam dyaboli satellites et ministros in seminatione ac continuacione dissencionis predicte fuisse invenerimus principales, condampnacionem ac imposicionem penarum, prout delicti qualitas et culpe modus exegerint,

partisans purent pressentir que leur situation était désormais pleine de dangers. Sans doute, le légat ne menaçait que les perturbateurs de la paix et les fauteurs de divisions; mais la cause des troubles était liée, ainsi que nous l'avons vu et le verrons encore, à l'attitude doctrinale du groupe des averroïstes; dès lors on pouvait pressentir que l'autorité ecclésiastique n'hésiterait pas, à un moment donné, à atteindre le mal dans ses racines mêmes. Il est toutefois digne d'observation que le légat ne porta explicitement aucune prohibition doctrinale. Le fait est d'autant plus remarquable que l'enseignement de Siger, d'une extrême hardiesse en soi et tombé déjà sous le coup d'une condamnation, était l'œuvre de gens d'église, membres d'une haute école essentiellement ecclésiastique. Cet atermoiement contraste avec les idées que beaucoup se font de l'impatience que l'Eglise romaine avait, en ces temps, de réprimer toute dissonnance doctrinale. En cette circonstance, elle semble n'avoir agi qu'à contre-cœur, ou tout au moins avec beaucoup de lenteur et de circonspection.

Le légat termina sa sentence arbitrale en désignant lui-même, pour cette fois, le Recteur et les autres officiers de la faculté des arts. Il choisit pour la première charge Pierre d'Auvergne, dont nous avons parlé plus haut [1], et mit ainsi fin au schisme de près de trois années et demie qui avait troublé le monde des artistes parisiens [2].

Une ordination de la faculté des arts, du 5 décembre de la même année, faite à l'unanimité des maîtres [3], témoigne que des efforts étaient tentés pour maintenir l'union, et que la faculté cherchait à améliorer sa situation qu'elle reconnaît, ainsi que

propter exempli perniciem nostro arbitrio, ordinacioni, dispositioni ac beneplacito retinemus, ut mucrone justicie in sollercia perversorum taliter feriatur quod pena docente cognoscant, quam grave, quam periculosum, quam presumptuosum quamque actori pacis odiosum existat in agro Parisiensis studii virus discordie seminare, et ultionis condigne gladius videntibus transeat in exemplum et aures audientium tinnire faciat pre timore. *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 529.

[1] Voy. p. CCXVII.

[2] *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 530.

[3] De communi consensu nostrorum omnium nullo penitus contradicente. *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 531.

l'avait déjà fait le légat [1], comme déchue et compromise [2]. Divers règlements peu observés sont remis en vigueur, et d'autres sont établis pour mieux définir les actes de la vie scolaire. Une prohibition finale est aussi à observer, car elle témoigne que la licence, chez certains, était passée du domaine de la pensée dans celui de la vie. On défend aux maîtres de faire ou de laisser faire des parades et de conduire des chœurs dans le quartier latin, soit le jour, soit la nuit, avec ou sans torches; pareils exercices ne conviennent ni à des clercs, ni surtout à des maîtres, ils attirent seulement le mépris sur le clergé [3]. La défense, nous le dirons bientôt, n'eut d'ailleurs guère de succès.

La crise n'était cependant qu'en apparence résolue : les causes du mal demeuraient à l'état latent. Il n'y a pas de doute, en effet, que les maîtres averroïstes après le décret du légat n'aient maintenu leur position en matière d'enseignement philosophique. Les paroles menaçantes de Simon de Brion qui n'allèrent pas jusqu'aux actes, durent contribuer à amoindrir le parti qui marchait à la suite de Siger de Brabant; cependant, ni Siger ni d'autres avec lui ne rendirent les armes. Les averroïstes semblent toutefois être

[1] Statum facultatis (arcium), jam pro magna sui parte divulse, proh dolor, et collapse. *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 522.

[2] Considerantes nostram facultatem multipliciter esse lapsam. L. c. p. 530.

[3] Statuimus ut in eisdem festis vel aliis nullus magister faciat nec quantum in se est fieri permittat paramenta nec coreas duci in vico de die nec de nocte cum torticiis vel sine, cum talia clericos non deceant nec magistros precipue, sed potius redundent in vituperium clericorum. L. c. p. 532. Ce texte témoigne clairement que les étudiants et les maîtres de la faculté des arts étaient des clercs. — Un prédicateur, Pierre de Bar, dans un sermon prononcé à Paris, signale les mêmes faits : Cum novi magistri, in principio suo, magnas faciant solemnitates et permittant socios suos choreas ducere per vicos et plateas, eis compatiendum est quia, qui scire debebant et alios docere... ipso die incoeptionis suae insaniunt. Hauréau, *Notices et extraits de quelques manuscrits latins*, t. VI, p. 243-4. Hauréau place ce sermon vers 1230 (p. 197), ainsi que ceux qui sont contenus dans le ms. 338, lat. Bibl. Nat. Paris. Mais une allusion aussi précise nous ramène plus tard, surtout si l'on doit admettre avec Lecoy de la Marche, que le même prédicateur nous a laissé des sermons à la date de 1290. *La chaire française au moyen âge*, Paris, 1886, p. 525. Le légat, Simon de Brion, faisant allusion aux mêmes abus dans son décret du 6 décembre 1276, les signale comme d'origine relativement récente. *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 540-541.

devenus plus circonspects. Voyant l'orage s'amonceler sur leurs têtes, ils prirent le parti de ne livrer leurs idées que dans une sorte d'enseignement réservé et secret. C'est ce que nous apprend un décret du 2 septembre 1276, porté, non plus par la faculté des arts, mais par l'Université entière. Considérant, disent les maîtres, que les saints Canons prohibent les conventicules secrets pour enseigner, et les regardent comme ennemis de la sagesse dont nous sommes professeurs, sagesse qui illumine les intelligences et déteste les ténèbres, voulant, pour le bien commun, nous opposer à la présomption de quelques gens mal intentionnés, nous statuons et ordonnons d'un commun accord qu'aucun maître ou bachelier, de quelque faculté qu'il soit, accepte à l'avenir de lire en des endroits privés certains livres, et cela, à cause des dangers qui peuvent en résulter. Exception est faite pour les livres de grammaire et de logique qui ne peuvent donner lieu à la suspicion [1]. Cette dernière observation témoigne clairement que les autres livres d'Aristote, commentés au sens des averroïstes, avaient provoqué le décret. Il semble d'ailleurs que dès 1270, Siger et ses émules avaient déjà commencé à imprimer à une partie de leur enseignement ce caractère ésotérique auquel fait allusion Thomas d'Aquin dans sa réponse à Siger de Brabant [2].

Les abus visés par l'ordonnance de la faculté des arts, le 5 décembre 1275, ne firent qu'empirer, et amenèrent, une fois encore, l'intervention du légat Simon de Brion. Dans son décret du 6 décembre 1276, le cardinal excommunie ceux qui, dans les écoles de Paris, se rendent coupables de divers délits. Ce sont

[1] Hinc est, quod nos attendentes occulta conventicula ad docendum sacris canonibus interdicta et inimica sapiencie (cujus professores existimus), que mentes hominum illuminans tenebras detestatur, communi utilitate pensata presumptioni quorumdam malignantium obviare volentes de communi consensu statuimus ac etiam ordinamus, quod nullus magister vel bachallarius cujuscumque fuerit facultatis, legere decetero acceptent in locis privatis aliquos libros propter multa pericula, que inde emergere possunt, sed in locis communibus ubi omnes possint confluere, qui ea que ibi docentur valeant reportare fideliter, exceptis dumtaxat libris gramaticalibus ac logicalibus, in quibus nulla presumptio potest esse. *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 539.

[2] Non loquatur in angulis. Voy. p. CXCIV, fin de la note de la page précédente.

ceux qui, à l'occasion de certaines fêtes, se livrent à des festins désordonnés, conduisent des danses, au mépris de la dignité cléricale, parcourent la ville armés et en troupe pendant la nuit, troublant le repos de leurs clameurs tumultueuses et déshonnêtes, au grand scandale des laïques et au péril même de la vie des personnes. Ce qui est plus grave et plus abominable encore, c'est que des clercs des écoles s'oublient, pendant les offices divins, à jouer aux dés jusque sur les autels des églises, blasphémant les noms de Dieu, de la Vierge et des saints [1]. De semblables renseignements jettent un jour des plus défavorables sur une fraction au moins de la population des écoles parisiennes. A entendre le légat, on croirait voir en action quelques-unes des théories qui allaient être condamnées quatre mois après, et qui étaient la conséquence de la position prise par la philosophie averroïste à l'égard de la foi et de la vie chrétienne. C'était évidemment dans la partie de ce milieu turbulent et débridé, visé par le légat, que l'on devait entendre des propos comme ceux-ci : La théologie est fondée sur des fables; les sages de ce monde sont les seuls philosophes; le christianisme est un obstable à la science; il n'y a de bonheur qu'en ce monde; la mort est la fin de tout; il ne faut pas se soucier de sa sépulture; on ne doit se confesser qu'en

[1] Fertur enim quod modernis temporibus, cum occurrunt festivitates hujusmodi celebrande, predicti scolares, devotione cultus divini postposita spretisque caritatis operibus consuetis, commessationibus, potationibus aliisque reprobandis actibus intendentes choreasque et alia nephanda exercere ludibria nichilominus presumentes, honestatem militie clericalis a se prorsus abiciunt, arma sumunt et armati incedunt nocturno tempore catervatim, perturbantes tumultuosis ac inhonestis vocibus civitatem aliaque varia committentes, per que non solum incurrunt rerum dispendia, sed etiam non sine gravi laicorum scandalo subsecuntur frequentius pericula personarum. Et quod gravius est ferendum, in contemptum illius qui vendentes et ementes ejecit de templo, ad abominabilia manus suas detestabiliter extendentes, quod est dictu horribile, factoque nephandius in ipsis ecclesiis, dum divina celebrare deberent officia, etiam super sacris altaribus ubi corpus et sanguis Redemptoris nostri per sacerdotum ministerium consecratur, non sine nota heretice pravitatis ad taxillos ludere non verentur, nomen Creatoris ipsius et Virginis gloriose et aliorum sanctorum Domini prout in ludis hujusmodi, qui non ludi sed crimina sunt censendi, ab ipsis lusoribus usitatum est fieri, blasphemantes. *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 540-41.

apparence; il ne faut pas prier; la fornication n'est pas un péché [1].

Siger de Brabant aurait sans doute récusé la paternité de pareilles doctrines, et même nié d'avoir posé les principes dont elles étaient issues. On ne peut cependant méconnaître qu'elles étaient l'aboutissant logique et pratique de l'enseignement averroïste, une fois qu'on en avait écarté le respect équivoque et tout nominal qu'il professait à l'égard du christianisme. Quand on songe que l'Université de Paris était la pépinière de laquelle l'Eglise tirait, pour toute l'Europe, ses prélats et la cléricature lettrée, ainsi que le rappelait saint Bonaventure, trois années plus tôt [2], on comprendra qu'il y avait urgence à mettre ordre à un pareil état de choses.

L'autorité souveraine s'émut en effet. Le 18 janvier 1277, Jean XXI, dans une lettre adressée à Etienne Tempier, déclare qu'une grave relation est venu le troubler et l'attrister relativement aux écoles de Paris dont la mission est de répandre en ruisseaux limpides la foi catholique sur toute la surface de la terre. Certaines erreurs qui portent préjudice à la foi commencent de nouveau à pulluler; et ici, le Pape fait manifestement allusion aux événements et à la condamnation de 1270. Il ordonne, en conséquence, à l'évêque de Paris, de faire rechercher par quelles personnes et dans quels lieux semblables erreurs ont été écrites ou professées et de lui faire un rapport fidèle sur ce sujet [3].

[1] *Chart. Univ. Paris.,* I, p. 552-53, propositions 152, 154, 175, 176, 178, 155, 179, 180, 183.

[2] Voy. p. CCXIX, n. 1.

[3] Episcopo Parisiensi. Relatio nimis implacida nostrum nuper turbavit auditum, amaricavit et animum, quod Parisius, ubi fons vivus sapientie salutaris habundanter huc usque scaturiit suos rivos limpidissimos fidem patefacientes catholicam usque ad terminos orbis terre diffundens, quidam errores in prejudicium ejusdem fidei de novo pullulasse dicuntur. Volumus itaque tibique auctoritate presentium districte precipiendo mandamus quatinus diligenter facias inspici vel inquiri, a quibus personis et in quibus locis errores hujusmodi dicti sunt sive scripti, et que didiceris sive inveneris, conscripta fideliter nobis per tuum nuntium transmittere quamcitius non omittas. *Chart. Univ. Paris.,* I, p. 541.

C'était donc une enquête que le Pape demandait officiellement à l'évêque de Paris. Elle devait, dans sa pensée, aboutir à une action de la papauté relativement aux personnes et aux doctrines suspectées. La condamnation du 7 mars suivant fut la conséquence de cette mise en mouvement de l'autorité ecclésiastique ; et nous allons commencer à assister à la suite des événements qui entraînèrent à leur ruine les deux principaux chefs de l'averroïsme parisien, Siger de Brabant et Boèce de Dacie.

IX

CONDAMNATION DU PÉRIPATÉTISME

1277

L'instruction commencée à Paris contre certains maîtres et leur enseignement, par ordre de Jean XXI, ne suivit pas son cours normal. Le Pape avait demandé à Etienne Tempier un rapport sur la situation doctrinale de l'Université. Celui-ci répondit en portant lui-même une condamnation. Il n'est pas vraisemblable en effet que le Souverain-Pontife ait donné ordre à l'évêque de Paris de terminer lui-même cette affaire. En tout cas, il est certain que l'Eglise romaine resta étrangère au choix et à la rédaction des propositions condamnées, comme en témoignent et le caractère et le contenu de cet acte.

On ne saurait nier, après ce que nous connaissons de l'état des écoles parisiennes, que l'autorité ecclésiastique ne pouvait se dispenser d'intervenir pour mettre ordre aux agissements des maîtres averroïstes. Mais au lieu de limiter son action à cet objet, le seul qui eût sollicité l'intervention pontificale, Etienne Tempier et les maîtres séculiers de la faculté de théologie saisirent l'occasion de prendre leur revanche contre l'école dominicaine en englobant dans la même réprobation les doctrines de Siger de Brabant et celles de Thomas d'Aquin. Le 7 mars 1277, l'évêque de Paris porta une condamnation de 219 propositions représentant l'enseignement de certains maîtres ès arts, ainsi que de divers livres de nécromancie et autres superstitions qui n'avaient rien de commun, semble-t-il, avec la philosophie aristotélico-averroïste. Les auteurs

et les auditeurs des propositions sont frappés d'excommunication si, dans l'espace de sept jours, ils n'ont pas fait de révélations à l'évêque ou au chancelier de l'Eglise de Paris, l'évêque se réservant d'ailleurs de procéder contre eux selon la gravité de leur faute, et de les punir d'après les prescriptions du droit [1].

On aurait peine à comprendre que certaines propositions inoffensives et philosophiquement justifiables aient pu tomber sous le coup d'une semblable condamnation, si l'on n'avait présentes à la pensée les dispositions du groupe d'hommes qui furent les inspirateurs et les juges de cette affaire.

L'évêque, Etienne Tempier, ancien chancelier de l'Eglise de Paris et de l'Université, s'était déjà fait connaître dans ces fonctions par ses entreprises arbitraires et tyranniques. La faculté de théologie avait dû lui résister et recourir au Saint-Siège pour se protéger contre ses agissements [2]. Le fait que Tempier devança l'action commencée par Jean XXI et rédigea un catalogue de propositions incohérentes et problématiques, semble indiquer qu'un reste de l'humeur de l'ancien chancelier subsistait encore dans l'évêque de Paris.

Nous connaissons aussi l'opposition très vive que les maîtres séculiers de la faculté de théologie, partisans de l'augustinisme traditionnel, avaient faite à l'école albertino-thomiste [3]. Les luttes soutenues par le même parti contre les privilèges des religieux et le droit d'enseigner concédé aux Dominicains [4], avaient contribué, plus encore que des questions théoriques, à créer cette disposition d'esprit dont l'acte du 7 mars 1277 est, en certains points, la traduction manifeste. Les maîtres séculiers virent, dans les conjonctures où l'on se trouvait, une occasion favorable et facile de prendre une revanche; ils n'eurent ni assez de discrétion, ni assez

[1] Denifle-Chatelain, *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 543.

[2] *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 438, 440-42. Les éditeurs du Chartularium écrivent : Ex hoc... apparet cancellarium Stephanum hominem pertinacis et obstinatae mentis fuisse, mireque partim explicatur ratio ab ipso an. 1277 inita in condemnatione 219 errorum. P. 438, n. 3.

[3] Voy. p. LXIII et suiv., p. CXIV et suiv.

[4] Voy. p. LXXXII et suiv., p. CIV et suiv.

de grandeur d'âme pour ne pas succomber à la tentation. Sans doute ils pouvaient se persuader que leurs opinions étaient mieux fondées ou plus traditionnelles que celles de leurs adversaires, mais ils ne devaient non plus ignorer que l'enseignement d'Albert et de Thomas n'avait jamais été l'objet d'une suspicion auprès de l'autorité pontificale. Ces deux maîtres illustres, Thomas surtout, avaient professé leurs doctrines jusque dans la curie romaine, et les pontifes n'avaient eu pour eux, à raison même de leur savoir et de leur sagesse, que de l'affection et de l'estime. Dès lors il était inadmissible que de simples particuliers, même abrités derrière l'autorité de l'évêque de Paris, s'arrogeassent le droit de frapper d'excommunication des théories qu'ils pouvaient ne pas partager, mais que la prudence la plus vulgaire empêchait de considérer comme hétérodoxes ou dangereuses.

L'acte de condamnation nous apprend que l'évêque de Paris avait pris conseil d'abord de docteurs en Sainte Ecriture, c'est à dire de théologiens et d'autres hommes prudents [1]. On ne peut, sur cette seule indication, présumer du nombre et des individualités des consultants. Henri de Gand, toutefois, alors au début de son enseignement universitaire [2], nous apprend qu'il fut un des membres de ce conseil. A sa manière même de s'exprimer, on pourrait croire que tous les maîtres de la faculté de théologie étaient présents et se prononcèrent à l'unanimité, au moins contre l'une des théories de Thomas d'Aquin qu'il cite et réprouve dans sa dispute quodlibétique de Noël de la même année [3]. Mais il n'est pas douteux que les deux maîtres dominicains actuellement en charge, ou ceux qui, anciens membres de la faculté, se trouvaient à Paris, n'y prirent aucune part. Gilles de Rome nous apprend,

[1] Nos tam doctorum sacre scripture, quam aliorum prudentium virorum communicato consilio. *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 543.

[2] M. de Wulf, *Hist. de la Philos. scolast. dans les Pays-Bas*, p. 57.

[3] C'est à l'occasion de la théorie : Angelum esse in loco per suam actionem (Prop. condamnée 204), que Henri dit : In hoc enim concordabant omnes magistri theologiae congregati super hoc, quorum ego eram unus. Ehrle, *Arch. f. Litt.-u. Kirchengesch.*, I, p. 389. La formule est équivoque. Il ne faut pas entendre tous les maîtres de théologie de la faculté, mais tous ceux qui assistaient à la réunion : Omnes magistri congregati super hoc.

de son côté, que l'on ne doit pas tenir compte des propositions condamnées, car elles l'ont été sans que tous les maîtres de Paris fussent convoqués, et à la requête de quelques têtes bornées [1].

Ces paroles, assez dures à l'égard des promoteurs de la condamnation, nous font pressentir que dans la pensée du critique leur œuvre n'était ni un modèle de science ni de prudence. Gilles nous dit en effet ailleurs: « Nous aurions aimé que ces articles eussent été ordonnés avec une plus mûre réflexion; et peut-être encore qu'on en eût mieux jugé dans la suite [2]. » Godefroy des Fontaines, un maître séculier de la faculté de théologie et un adversaire déclaré des Ordres Mendiants, par conséquent peu suspect dans la question, fait une critique vive et détaillée des propositions de 1277, en tant qu'elles touchaient la doctrine de Thomas d'Aquin, qu'il ne professait d'ailleurs pas lui-même. Il excuse, il est vrai, les rédacteurs de la condamnation en faisant valoir les abus de certains maîtres ès arts qui tombaient dans l'erreur, et aussi qu'il était à propos, pour les mieux contrecarrer, d'excéder dans le sens contraire [3];

[1] Nihil esse curandum (de articulis condemnatis), quia fuerunt facti, non convocatis omnibus Doctoribus Parisiensibus, sed ad requisitionem quorumdam Capitusorum.-Johannes Picus Mirandulanus, *Apologia,* quaest. I, De descensu Christi ad inferos. Cité par De Rubeis, *De gestis et scriptis S. Thomae,* Diss. XXIV, cap. I, p. 247, et d'Argentré, *Collectio judiciorum de novis erroribus,* I, p. 213, qui lit Capitosorum et déclare qu'il n'a pas trouvé le texte dans plusieurs des écrits de Gilles de Rome. Mais rien n'empêche que le texte ne soit de Gilles; il est en tout cas d'un contemporain renseigné, ayant spécialement en vue les articles qui touchaient la doctrine de Thomas d'Aquin.

[2] Vellemus autem, quod maturiori consilio articuli illi ordinati essent; et adhuc forte de eis in posterum consilium sanius. D'Argentré, *Collectio judiciorum,* I, p. 213.

[3] Licet praedicti articuli editi fuerint a viris sapientibus, nihilominus nunc videntur corrigendi; et possunt rationabiliter excusari quod dictos articulos ediderunt, licet factum eorum nunc sit corrigendum. Quia pro tempore isto, pro quo editi sunt, plures et praecipue artistae circa materias illorum articulorum sine termino rationis seipsos nimium effundebant, et videbantur dicta eorum nimis declinare ad errores. Et ideo pro tempore isto oportuit ad extremum contrarium magis declinare, secundum doctrinam Philosophi, 2 Ethic. circa rectificationem terminorum, et aliqua quae bonum et sanum intellectum, quem etiam importare possunt, oportuit condemnare, ut per hoc magis conarentur ab eo quod circa hoc poterat esse erroneum, se retrahere, et veritatem sinceram tenere. D'Argentré, *Collectio judiciorum,* I, p. 216.

néanmoins il n'hésite pas à déclarer qu'une pareille condamnation est un obstacle à l'étude et au progrès scientifique. Quant aux articles eux-mêmes, Godefroy pense qu'il y en a plusieurs sur lesquels on peut penser différemment. Il en est d'autres qui paraissent contradictoires ; d'autres enfin qui sont impossibles et irrationnels [1]. Aussi pense-t-il que, de son temps [2], on devrait les corriger [3].

[1] Sunt corrigendi. Quia articuli qui non sunt intelligibiles, et qui manifeste videntur falsi et impossibiles, sunt merito corrigendi. Sed inter praedictos articulos sunt plures tales, ut patet inspicienti. Ergo, etc.

Respondeo dicendum quod illud quod est impedimentum profectus studentium, et quod est in detrimentum utilis doctrinae, est merito corrigendum. Sed sic est in proposito. Ergo etc.

Primum patet, quia cum aliqua materia est sic indeterminata in certitudine veritatis, quod absque periculo fidei et morum, licet circa hoc diversimode opinari, absque temeraria cujuscumque partis assertione, ponere vinculum vel ligamen, quo homines circa talia ad unam opinionem immobiliter detinentur, est impedire notitiam veritatis, quia propter diversas opiniones quae circa talem materiam a viris litteratis et scientibus tenerentur per diversas disputationes ad utramque partem, tendentes ad veritatem inveniendam, ipsa melius inveniretur...

Quantum ad articulos autem de quibus est quaestio, videtur dicendum quod plures sunt de quibus diversimode opinari licet. Sunt etiam aliqui, qui videntur implicare contradictionem ; nec potest inveniri modus dicendi in talibus, quo ab intellectu possint concipi ; et sic impeditur intellectus a notitia veritatis circa illos. Item, sunt aliqui, qui secundum quod superficies literae sonat, videntur omnino impossibiles et irrationabiles, propter quod oportet illos exponere expositione quasi violenta et extorta. D'Argentré, *Collectio judiciorum,* I, p. 214.

[2] C'est sans raison que l'*Histoire littéraire de la France,* XXI, p. 551, et Hauréau, *Histoire de la Philosophie scolastique,* IIme Partie, t. II, p. 155, admettent que Godefroy a pris part à la condamnation de 1277. La critique qu'il en fait témoigne du contraire. Henri de Gand nous a appris (p. CCXXX) que les maîtres avaient condamné à l'unanimité une proposition de saint Thomas, tandis que Godefroy réprouve la condamnation de cette même proposition. D'Argentré, *Collectio,* p. 214-215. En outre, Godefroy était en exercice comme maître en 1292, et prend part en 1303 à une consultation en Sorbonne, ce qui porte trop tard son activité scolaire pour qu'il fût maître en 1277. *Chart. Univ. Paris.,* II, p. 53, 91. — Nous savons que Godefroy a tenu en 1287 une dispute quodlibétique contre les privilèges des religieux. *Chart. Univ. Paris.,* II, p. 13. Or ces questions sont traitées, semble-t-il, dans ses quodlibets XI et XII, *Histoire littéraire de la France,* XXI, 553, et c'est du quodlibet XII que sont tirés ses jugements sur la condamnation de 1277. C'est donc aux environs de 1287 que Godefroy aurait déterminé la question que nous utilisons présentement.

[3] C'est l'objet même de la question traitée par Godefroy. D'Argentré, *Collectio,* I, p. 214.

L'examen un peu attentif du contenu des 219 articles condamnés justifie le jugement de Godefroy des Fontaines. Les articles sont trop nombreux et les erreurs fondamentales sont égarées au milieu de propositions fort secondaires ou d'autres qui ne méritaient aucune réprobation. D'autre part, il n'existe aucun lien logique entre la suite générale des propositions, aucun groupement rationnel des erreurs qui mette en évidence les points essentiels et les principales théories que l'on a voulu atteindre [1]. A ce point de vue, la condamnation du 10 décembre 1270 était plus compréhensible. Mais il semble que les promoteurs de la condamnation de 1277 ont eu la préoccupation non seulement d'atteindre les grandes erreurs averroïstes, mais encore de porter un coup au péripatétisme entier, soit dans sa forme averroïste, telle qu'on la trouve chez Siger de Brabant, soit dans sa forme chrétienne, telle qu'elle est chez Thomas d'Aquin; et c'est pour ce motif que, dans le titre de cette section, nous avons indiqué la condamnation de 1277 comme la condamnation du péripatétisme en général.

On ne saurait dire si les propositions condamnées en 1277 sont extraites textuellement des écrits péripatéticiens ; nous ne pensons pas qu'elles le soient d'ordinaire. Mais il n'est pas douteux, qu'à peu de chose près, elles ne s'y retrouvent équivalamment. La seule exception probable serait relative au groupe de propositions exprimant le rapport de la philosophie et de la théologie et ayant pour but de rabaisser cette dernière ou de nier la valeur de l'enseignement chrétien [2]. Nous avons vu les précautions prises par Siger de Brabant à cet égard, et l'on doit croire, jusqu'à preuve du contraire, que cette attitude prudente fut commune aux averroïstes. Il est vraisemblable que les propositions irréligieuses de la condamnation ont été fournies à l'enquête par l'enseignement oral de quelques maîtres, et plus probablement encore, par les propos de certains de étudiants de Garlande.

Les autres propositions représentent quelquefois de petits

[1] C'est évidemment pour obvier à ces difficultés que l'on tenta, dans la suite, d'autres modes de distribution des articles. *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 556.

[2] Voy. p. CLXIX, p. CCVI, p. CCXXV.

groupes homogènes, conservant ainsi, par cette juxtaposition, la preuve qu'elles proviennent d'écrits ou de traités spéciaux qui en sont les diverses sources. Elles représentent toutes, comme nous l'avons dit déjà, à quelques défauts de rédaction près, les théories du péripatétisme averroïste. Les propositions les plus importantes, et nous qualifions ainsi les erreurs fondamentales qui s'attaquaient à l'enseignement chrétien, correspondent aux quatre groupes que nous avons établis en examinant les théories de Siger de Brabant : négation de la Providence, éternité du monde et des espèces, unité numérique de l'âme intellective dans l'humanité, suppression du libre arbitre et de la responsabilité morale [1]. A côté des diverses propositions qui intègrent ces théories, il s'en trouve d'autres qui visent des théories secondaires, celles par exemple que nous indiquerons bientôt comme appartenant à l'enseignement de Thomas d'Aquin et qui lui étaient communes avec les averroïstes, parce qu'elles constituaient une part indiscutée de l'aristotélisme, acceptée par tous les péripatéticiens.

La condamnation de 1277 vise donc le péripatétisme en général, soit sous la forme averroïste, c'est à dire en tant qu'il heurtait l'enseignement chrétien, soit même dans des théories scientifiques légitimes, ou indifférentes en religion, mais qui allaient à l'encontre du platonisme traditionnel d'une partie du monde théologique.

En présence de ce caractère du document épiscopal, il est aisé de voir dans quelle direction on doit chercher les individualités visées par la condamnation du 7 mars 1277. Elles appartiennent toutes à la direction péripatéticienne et nous savons que le péripatétisme du XIIIme siècle revêtait alors une double forme, la forme averroïste, constatée chez Siger de Brabant, et la forme chrétienne créée par Albert le Grand et Thomas d'Aquin.

Les noms des deux principaux maîtres averroïstes atteints par la condamnation de 1277 nous ont été conservés. Ce sont ceux de Siger de Brabant et de Boèce de Dacie.

[1] Voy. p. CLXXVII et suiv.

Un manuscrit de la Bibliothèque Nationale de Paris [1] contient la liste des propositions condamnées en 1277 sous cette rubrique : *Contra Segerum et Boetium hereticos.* Nous savons aussi que Raymond Lulle composa, en 1297 ou 1298, une réfutation des mêmes propositions condamnées dans son ouvrage inédit intitulé : *Declaratio per modum dialogi edita contra aliquorum philosophorum et eorum sequacium opiniones.* Or ce même ouvrage est désigné, dans un catalogue des œuvres de Raymond Lulle, dressé en 1311, de cette manière : *Liber contra errores Boetii et Sigerii* [2]. Enfin un autre catalogue des propositions de 1277 porte cette indication : *Principalis assertor istorum articulorum fuit quidam clericus boetius appellatus, nonnulli vero post premissorum condempnationem, qui diversimode erraverunt, simili modo dampnati vel condempnati sunt vel eorum errores, de quibus infra* [3].

Ainsi, d'après ces divers renseignements, la condamnation de 1277 visait spécialement les doctrines professées par Siger de Brabant et Boèce de Dacie [4].

Denifle et Chatelain estiment que ces deux maîtres n'ont pas été les seuls fauteurs des erreurs poursuivies par l'évêque de Paris, mais qu'il s'en est encore trouvé plusieurs autres. L'affirmation dont les savants éditeurs du Chartularium devaient avoir la preuve par devers eux, est très vraisemblable. Tout le groupe averroïste des maîtres parisiens professait sans doute les mêmes doctrines que Siger de Brabant. Nous savons positivement qu'un autre maître, Bernier de Nivelles [5], tomba sous le coup des mêmes

[1] Latins, 4391, f. 68.

[2] Paris, Bibl. Nat. lat. 15450, f. 80.

[3] Paris, Bibl. Nat. lat. 16533, f. 60. Les trois indications précédentes ont été mises au jour par Hauréau dans une étude sur Boèce de Dacie publiée d'abord sous le titre : *Un des hérétiques condamnés à Paris en 1277, Journal des Savants,* 1886, p. 167-183, puis sous le titre : *Boetius, Maître ès Arts à Paris, Histoire littéraire de la France,* t. XXX, 1888. Voyez aussi *Chart. Univ. Paris.,* I, p. 556, 558.

[4] Hauréau a montré (l. c.) que le Boèce nommé dans les textes cités devait être Boèce de Dacie.

[5] Voir à la section suivante.

poursuites que Siger, à raison de la suspicion que la condamnation de l'évêque de Paris avait jetée sur leur orthodoxie. En outre, les propositions de 1277 qu'on trouve dans les écrits de Thomas d'Aquin doivent reparaître également non seulement chez ceux des maîtres de la faculté des arts qui professaient l'averroïsme, mais encore chez ceux qui marchaient à la suite de Thomas d'Aquin, comme Pierre d'Auvergne par exemple. Toutefois, ce que l'on a ignoré jusqu'ici, et nous l'établirons au chapitre suivant, c'est que, des divers philosophes visés par la condamnation de 1277, deux seuls, après avoir été avec d'autres l'objet de poursuites juridiques, furent frappés de très graves pénalités : c'étaient Siger de Brabant et Boèce de Dacie. Or, ce résultat ne pouvait être que la conséquence du fait que ces deux maîtres avaient été les plus compromis à raison de la hardiesse de leurs idées et de l'importance de leurs écrits. C'est donc bien Siger de Brabant et Boèce de Dacie qu'a atteints, plus que tout autre, la condamnation de 1277, et nous verrons bientôt quelles en furent pour eux les funestes conséquences.

Nous ne reviendrons pas ici sur ce que nous connaissons déjà des doctrines professées par Siger. Elles présentent un pur averroïsme, tel qu'il est caractérisé par les plus importantes des propositions condamnées en 1270 et 1277. Nous observerons seulement que plusieurs productions littéraires de Siger étant encore inconnues ou sans date précise parmi celles que nous éditons, il n'est pas possible, dans l'état présent de la question, de savoir si l'activité scientifique de Siger est allée croissant quant à la hardiesse des idées et à l'abondance des écrits. La condamnation de 1270 et la position difficile faite aux averroïstes parisiens dans les années suivantes ont pu les conduire à plus de modération et de prudence. Nous avons vu leurs leçons devenir quelquefois une sorte d'enseignement à des initiés [1]. Par contre, l'opposition a pu les irriter et les ancrer plus fermement dans leurs convictions scientifiques. Hors de l'hypothèse de la persévérance des averroïstes dans la

[1] Voy. p. CCXXIV.

voie où ils s'étaient engagés, on n'expliquerait point le fait de la condamnation de 1277. Quant à l'activité littéraire des averroïsants, elle aurait pu faiblir à raison de l'état de décadence que nous avons constaté dans la faculté des arts, de 1272 à 1277. Nous sommes cependant portés à croire qu'un bon nombre d'autres productions philosophiques sont issues du milieu constitué par Siger et ses autres collègues de Garlande et de Fouare. Nous signalerons ici, en passant, quelques écrits averroïstes anonymes, contemporains de Siger, et dont l'un ou l'autre pourrait bien lui appartenir.

Le manuscrit de la Bibliothèque Nationale de Paris qui contient les *Impossibilia* de Siger de Brabant renferme différentes pièces sans titres, d'une écriture sommaire et peu soignée, telle que devait être celle d'un étudiant. Elle contraste en effet avec la calligraphie des autres ouvrages dont le possesseur a utilisé les étroits espaces laissés en blanc à la fin des traités [1]. Les compositions de cette main se rattachent à la période historique que nous étudions, et l'écriture elle-même en est probablement contemporaine.

Un traité de Physique est particulièrement remarquable par son prologue [2]. L'auteur y fait sa profession de foi sur les rapports de la philosophie et de la révélation chrétienne. Elle est identique

[1] Latins, 16297. Ce ms. fut légué à la Sorbonne par Godefroy des Fontaines, vers 1303. Voyez la description qu'en ont donnée Hauréau, *Notices et extraits*, t. V, p. 80 et suiv., Baeumker, *Die Impossibilia des Siger von Brabant*, p. 40.

[2] Cupientes in studio et contemplatione veritatis bene vivere, prout est possibile in hac vita, intendimus tractare de rebus naturalibus, moralibus et diversis, sententiam et ordinem Aristoteles prosequendo, in hoc nullatenus prejudicantes jura fidei orthodoxe, quae manifestata est lumine divine revelationis, quo non fuerunt philosophi in quantum hujusmodi illustrati; sed communem et consuetum cursum rerum attendentes, nec de divinis miraculis disserentes, de ipsis rebus rationis lumine judicarunt, in hoc non contradicentes theologice veritati que habet cognosci lumine altiori. Ex hoc enim quod philosophus concludit aliquid esse necessarium vel impossibile per causas inferiores investigabiles ratione, non contradicit fidei que ponit illa posse aliter se habere per causam supremam, cujus virtus et causalitas non potest comprehendi ab aliqua creatura. Quin imo etiam sancti prophete, imbuti veridico spiritu prophetie, attendentes ordinem causarum inferiorum, predixerunt aliqua eventura que omnino non evenerunt, quia a causa prima non sic fuerunt ordinata. Fol. 117. Hauréau a édité ce fragment sans observer son caractère averroïste. *Notices et extraits*, t. V, 102.

à celle de Siger de Brabant [1]. Certaines expressions ont une similitude de forme qui paraissent trahir une commune origine [2], et, ce qui est plus frappant encore, l'auteur semble relever l'accusation portée par Thomas d'Aquin contre Siger de Brabant sur cette question des rapports de la raison et de la foi, lors de la polémique de 1270 [3].

Dans le même manuscrit, une importante question est consacrée à la théorie de la nécessité et de la contingence [4]. On y retrouve exactement les idées déjà connues de Siger sur cette matière [5]. Il n'est pas jusqu'aux formules elles-mêmes qui ne témoignent d'une étroite parenté entre les auteurs. Mais le sujet de la question, présenté comme une étude sur la connaissance des futurs, est plus extensif et plus développé que la solution de la cinquième *Impossibilité* [6].

[1] Voy. p. CLXVIII et suiv.

[2] Comparez l'expression de l'avant dernière note : nec de divinis miraculis disserentes, avec la fin de la note 1, p. CLXIV.

[3] Comparez, p. CLXX, note 1, la partie du texte de Thomas d'Aquin qui commence par ces mots : Adhuc autem gravius, avec le passage du prologue ci-dessus : Ex hoc enim quod philosophus.

[4] Fol. 140-43. *Incipit :* Omnis scientia est de aliquo ente, quia de eo quod omnino nihil est, non potest sciri quid ipsum est, velut chimera et hujusmodi.

[5] Voy. p. CXCVII.

[6] On trouverait dans ce traité la doctrine d'un grand nombre de propositions condamnées en 1277, spécialement celles qui expriment la théorie du rapport des différents ordres de causes entre elles. Ainsi comparons, à titre d'exemple, les propositions condamnées 53 et 58 avec le fragment suivant de la question. — 53. Quod Deum necesse est facere, quicquid immediate facit. — 58. Quod Deus est causa necessaria prime intelligentie, qua posita ponitur effectus, et sunt simul duratione. *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 546-47. — Primus [ordo causarum] est quod causa prima tocius esse, est causa prime intelligencie per se immediata, necessaria ; et qua posita sit, et ponitur hec intelligencia, que est causatum eius primum : est quidem causa eius per se. Primum enim nihil causat per accidens cum ei nihil causare possit : tunc enim non esset tocius entis causa, quia accidencium ad invicem non est ordo. Causatum est, et eius causa immediata, quia illud est causatum eius primum. Est enim eius causa necessaria, quia causa per se, cui non potest accidere impedimentum, nec causat per mediam causam impedibilem, est causa necessaria sui effectus. Sic autem se habet causa prima ad suum effectum primum. Unde est eius causa necessaria, ita quod semper sit, est et fuit cum ipso. Fol. 140ᵛ, a. Voyez plus haut, p. CLXXIX, note 1.

Enfin, dans une suite nombreuse de courtes questions [1], déterminées selon la doctrine averroïste, nous signalerons spécialement celle où l'on nie la possibilité de la création. L'auteur, ou le maître dont les questions reproduisent l'enseignement, nous fait une de ces déclarations si fréquentes dans la bouche des averroïstes quand ils proposent une solution qui contredit une vérité chrétienne. Mais ici la remarque est très précise et elle semble viser clairement le décret du 1er avril 1272 porté par le parti d'Albéric, lequel défendait de déterminer aucune question contrairement à la foi, et demandait de réfuter les opinions erronées d'Aristote ou même simplement de passer outre [2]. Ici, notre philosophe proteste et fait entendre ces paroles : « On doit savoir que ceux qui acceptent la tâche d'exposer les livres du Philosophe ne doivent pas cacher ses opinions, même quand elles sont contraires à la vérité. On n'est pas tenu non plus d'établir par la raison ce qui la dépasse, ni même de résoudre les arguments contraires. Toutefois, comme le Philosophe, si grand soit-il, peut se tromper en beaucoup de questions, on ne doit pas nier la vérité catholique pour des raisons philosophiques, lors même qu'on ne saurait y répondre [3]. »

Boèce de Dacie, le principal condamné de 1277 avec Siger de Brabant, est demeuré une personnalité fort obscure. Longtemps on n'a presque rien su de lui, et il s'est encore greffé, sur quelques vagues données, une question d'identification de personnes qui n'est pas encore définitivement résolue.

La première notion d'un Boèce de Dacie nous a été fournie par Quétif et Echard. Ce qu'ils savent d'un Boèce de Dacie d'après

[1] Une erreur de reliure a interverti l'ordre normal des questions. Hauréau, *Notices et extraits*, t. V, p. 87.

[2] Voy. p. CCXXIV.

[3] Sciendum quod sentencia Philosophi ab hiis qui eius libros suscipiunt exponendos non est celanda, licet sit contraria veritati, nec debet aliquis conari per racionem inquirere que super racionem sunt nec eciam raciones in contrarium dissolvere. Sed cum Philosophus, quantumcumque magnus, in multis possit errare, non debet aliquis negare veritatem catholicam propter aliquam racionem philosophicam, licet illam dissolvere nesciat. Fol. 81, a.

d'anciens chroniqueurs dominicains se réduit à très peu de choses [1]. La source primitive de ces renseignements est le catalogue que Bernard Gui a dressé au commencement du XIVme siècle des écrivains de l'Ordre des Frères Prêcheurs. Nous trouvons là, en effet, un *Boecius natione Dacus* avec une activité littéraire très importante. Gui lui attribue treize ouvrages, presque tous qualifiés de *Questions,* et relatifs à des traités d'Aristote [2]. Un chroniqueur dominicain du XVme siècle, Jean Meyer, le range en outre parmi les docteurs en théologie de son Ordre, sous le nom de *Boecius dacus* [3]; mais cette indication est inexacte, car nous possédons un catalogue complet et très précis des maîtres en théologie dominicains dû à Bernard Gui, et Boèce de Dacie n'y paraît pas [4].

Jourdain, dans ses *Recherches critiques sur les anciennes traductions latines d'Aristote,* ayant constaté que Thomas d'Aquin cite Boèce comme traducteur des livres de l'Ame et de la Métaphysique d'Aristote dans ses commentaires à ces traités, et ne voyant pas chez les écrivains antérieurs à saint Thomas l'attribution de ces traductions au célèbre Manlius Severinus Boethius, a conclu qu'il devait s'agir d'un Boèce du XIIIme siècle, vraisemblablement Boèce de Dacie, mentionné par Echard [5]. Cousin a partagé aussi cette opinion [6]. Mais cette hypothèse est sans fondement. Nous

[1] *Script. Ord. Praed.,* I, p. 640. Echard renvoie ce personnage à la date de 1354, et il place, induit en erreur par le catalogue de Laurent Pignon, une partie de ses productions sous le nom d'un anonyme, p. 734, le 4e de la 1re colonne.

[2] Fr. Boetius natione Dacus, scripsit [1] libros de modis significandi. [2] Item questiones super topica Aristotelis. [3] Item super librum physicorum questiones. [4] Item questiones super de celo et mundo. [5] Item questiones super librum de anima. [6] Item questiones super de generatione et corruptione. [7] Item questiones super de sensu et sensato. [8] Item questiones super de somno et vigilia. [9] Item questiones super de longitudine et brevitate vite. [10] Item questiones super de memoria et reminiscentia. [11] Item questiones super de morte et vita. [12] Item questiones super de plantis et vegetabilibus. [13] Item librum de eternitate mundi. Denifle, *Archiv f. Litt.-u. Kirchengesch.,* II, p. 230.

[3] L. c. p. 192.

[4] L. c. p. 204 et suiv.

[5] *Recherches critiques,* p. 57, 400.

[6] *Journal des Savants,* 1848, p. 232.

avons vu que, selon toutes les vraisemblances, l'ancien Boèce avait traduit sinon tout Aristote du moins une partie importante de ses œuvres [1]. Les traductions des traités de l'Ame et de la Métaphysique que Thomas d'Aquin attribue à Boèce sont certainement celles de Manlius Boethius. Il les aura retrouvées lors des recherches faites en Italie en vue de la revision des versions d'Aristote, entreprise sous son inspiration par Guillaume de Moerbeke [2]. Thomas n'aurait pas cité un Boèce contemporain, lui qui ne nomme jamais Guillaume, son grand reviseur et traducteur, et aussi son ami. D'ailleurs les traducteurs du XIII[me] siècle nous sont connus, et nulle part il n'est fait mention d'un Boèce traducteur d'Aristote. Roger Bacon qui nous donne les noms de ceux qui ont travaillé aux versions du Stagirite ne le nomme pas [3], et quand il parle d'un Boèce, il est manifeste qu'il s'agit de Manlius Severinus. Aussi E. Charles a-t-il rejeté avec raison l'opinion mise en cours par Cousin et Jourdain [4]. Le XIII[me] siècle n'a vu aucun Boèce traducteur d'Aristote.

Hauréau, mis en présence des trois textes cités plus haut, qui désignent Siger et Boèce comme les deux personnages atteints par la condamnation de 1277, a tenté d'esquisser sur cette base une biographie de Boèce de Dacie [5]. Elle contient encore un essai de bibliographie des productions philosophiques de Boèce et un commencement de preuve que quelques-unes de ses doctrines correspondent à plusieurs des propositions de 1277.

On connaît de Boèce de Dacie diverses productions : un traité *De modis significandi* [6], des questions sur les *Premiers et Seconds*

[1] Voy. p. xxiv.

[2] Voy. plus haut, p. liv.

[3] Charles, *Roger Bacon,* p. 327 et suiv.

[4] *Roger Bacon,* p. 324.

[5] Voy. p. ccxxv, n. 3.

[6] Paris, Bibl. Nat. lat. 14876, et 16297 — ancien Sorbonne 1334. Ch. Thurot a fait connaître ces deux manuscrits. *Notices et extraits des manuscrits,* t. XXII, II[me] partie, p. 517. Le premier porte en titre : *Commentum magistri Boetii super majus volumen Prisciani.* Le second, au dire de Thurot, ne serait qu'un abrégé du premier. Thurot observe aussi que le traité du ms. 14876 n'est pas un commentaire sur Priscien, et Hauréau l'appelle « une véritable grammaire, divisée

Analytiques [1], sur les *Topiques* [2], sur les *Sophismes* [3], et des exercices pratiques de sophistique dits *Sophismata* [4]. Boèce avait écrit, comme on le voit, sur presque toute la logique d'Aristote [5]. Nous savons encore, d'après ses propres renseignements, qu'il avait composé des *Questions sur le livre des Animaux* [6] et sur la *Métaphysique* [7].

en deux parties, dont la première traite des signes en général, de modis significandi, la seconde des parties du discours ». En conséquence, Hauréau pense que c'est de cet écrit que parle Boèce quand il renvoie à sa grammaire. *Histoire littéraire de la France,* t. XXX, p. 277.

[1] Ils se trouvent dans le n° 509 de la Bibliothèque de Bruges, fol. 31-75. Hauréau les qualifie de Commentaires, l. c. p. 278, mais nous pensons que ce doit être, comme les autres écrits de Boèce, de simples questions. C'est cette composition que Boèce désigne sous le nom d'*Ars demonstratoria,* dans ses questions sur les Topiques, Paris, Nat. 16170, f. 64, col. 2., et non un autre traité inconnu comme le croit Hauréau, p. 279.

[2] Paris, Bibl. Nat. lat. 16170, XIIIme siècle. *Explicit :* Questiones supra libros Topicorum a magistro Boetio determinate et sufficienter per modum copie date. *Incipit :* Cum honorandi viri, videlicet patres nostri venerandi primi philosophantes, res temporales contemnentes et vitam suam in studio sapientie ponentes... Il se trouve aussi dans le ms. 509 de Bruges, où l'auteur désigné est Magister Boetius de Dacia, dans le ms. 296 du Collège Merton à Oxford, et dans le ms. lat. Vatic. 4883, f. 88. Hauréau, *Histoire littéraire de la France*, t. XXX, p. 273; *Chart. Univ. Paris.,* I, p. 556.

[3] On ne connaît pas cet ouvrage, mais Boèce y renvoie dans ses questions sur les Topiques, en le désignant sous les noms de *Questiones Elenchorum* et d'*Ars Sophistica,* ms. 16170, fol. 62', col. 2, 63, col. 2.

[4] Les *Sophismata* sont au nombre de neuf dans le ms. 509 de Bruges. Ces sophismes ne se trouvent pas dans le ms. 3. Sin. XII, de la Laurentienne, comme le croit Hauréau, p. 278; seul le premier sophisme de ce recueil est attribué à Boèce de Dacie. Voy. p. CXLV, en note.

[5] C'était peut-être le recueil d'une partie de ses œuvres ou un abrégé qu'Echard avait vu dans un ms. de Saint-Victor, aujourd'hui inconnu, qui portait en titre : *Summa Boetii Daci et Petri Daci,* nempe rerum logicarum, ajoute le bibliographe. *Script. Ord. Praed.,* I, p. 640.

[6] Hoc dictum est in questionibus nostris super librum de Animalibus. Nat. lat. 14876, f. 76'.

[7] Sufficienter et perfecte docuimus in Metaphysica nostra. Nat. lat. 16170, fol. 64, col. 1. Hauréau pense, p. 279, que Boèce renvoie, dans le même ouvrage, à sa Mathématique, et il cite le passage suivant : Omnis alia res non manet in esse nec durat nisi, inquam, per naturam divinam in esse conservetur, sicut per demonstrationes evidentes diximus in Mathematica nostra. Ms. cité, f. 62', col. 1. Mais une semblable question appartient à la Métaphysique et non à la Mathématique. Il y a donc ici une faute d'écriture ou de lecture.

Hauréau a rapproché de trois des propositions condamnées en 1277 quelques courts passages de Boèce de Dacie [1]. Ce sont des points secondaires, mais ils vérifient ce que l'on pouvait pressentir déjà, que Boèce se mouvait dans le même cercle d'idées averroïstes que Siger de Brabant. On a peine à comprendre qu'après avoir fait cette constatation, Hauréau n'ait non seulement pas soupçonné un averroïste dans Boèce de Dacie, mais ait même positivement déclaré le contraire [2].

Ces maigres renseignements sur l'activité littéraire et les doctrines de Boèce ne nous permettent en aucune façon de vérifier la déclaration du manuscrit latin de la Bibliothèque Nationale de Paris d'après laquelle Boèce de Dacie serait le principal fauteur des théories condamnées en 1277 [3]. Il n'est pas douteux en tout cas, qu'il n'ait été avec Siger de Brabant le plus marquant des inculpés. Quant à son importance philosophique, on peut, en l'absence d'une connaissance positive de ses écrits, induire qu'il

[1] Voici les propositions (édit. du *Chart. Univ. Paris.,*) et les passages respectifs : Prop. 215. Quod de Deo non potest cognosci, nisi quia ipse est, sive ipsum esse. — Boèce : Quia Deus perfecte non potest intelligi a nobis, per consequens non potest definiri. Ms. 16170, f. 59, col. 1. Les deux propositions sont très prochement apparentées, mais ne sont pas identiques. Prop. 71. Quod in substantiis separatis nulla est possibilis transmutatio; nec sunt in potentia ad aliquid, quia eterne et immunes sunt a materia. = Boèce : Omnia que transmutantur, materiam habent... Substantia separata dicitur quia materiam non habet. Ergo. L. c. f. 68, col. 1. Prop. 139. Quod accidens existens sine subjecto non est accidens, nisi equivoce; et quod impossibile est quantitatem sive dimensionem esse per se; hoc enim esset ipsam esse substantiam. = Boèce : Accidens in se suam fixionem non habet; se inesse significat per suum subjectum. Quare separari non potest; illud enim separari non potest cujus separari est ejus corrumpi. L. c. fol. 68, col. 2. Hauréau ne se rend pas compte pourquoi cette dernière proposition fut condamnée. C'est parce qu'elle niait la possibilité de la transsubstantiation eucharistique.

[2] « Plusieurs des deux cent quatre articles (de la condamnation de 1277) sont incontestablement averroïstes. Ceux-là, cela va sans dire, n'appartiennent pas à notre docteur (Boèce de Dacie); l'Eglise elle-même ne les réprouve pas plus vivement que lui. Mais en voici qui n'ont ni cette origine ni ce caractère. » L. c. p. 275. Hauréau cite alors les trois articles de la note précédente, qui appartiennent certainement au péripatétisme averroïste, mais non aux théories fondamentales.

[3] Voy. p. CCXXXV.

n'atteignit pas à la célébrité de Siger de Brabant. Un penseur comme Thomas d'Aquin ne s'est pas attaqué à lui comme à Siger; Pierre Dubois et Dante qui ont exalté ce dernier n'ont pas prononcé le nom de Boèce de Dacie, demeuré jusqu'à ce jour parmi les maîtres les plus obscurs de son siècle.

Quel rapport doit-on établir entre Boèce de Dacie, le condamné de 1277, et le philosophe de même nom que Bernard Gui place dans le catalogue des écrivains dominicains du XIIIme siècle? Hauréau a évité de se prononcer. Denifle et Chatelain déclarent la question encore en suspens tout en donnant de sérieuses raisons en faveur de la non-identité [1]. La question demande donc à être reprise et examinée de plus près.

D'abord, on peut établir avec sûreté que Boèce de Dacie atteint par le jugement de l'évêque de Paris en 1277, n'était pas Dominicain.

En effet, l'acte de condamnation nous fait connaître avec précision qu'elle vise les membres de la faculté des arts : *Nonnulli Parisius studentes in artibus proprie facultatis limites excedentes* [2]. Godefroy des Fontaines confirme aussi cette donnée [3]. Or, aucun Dominicain, ni aucun religieux ne fut jamais membre de la faculté des arts, dont les maîtres étaient de simples clercs. Boèce de Dacie, le principal condamné de 1277 avec Siger de Brabant, était donc un simple clerc comme ce dernier et maître de la faculté des arts.

Un précieux renseignement fourni par Jean Peckham, en 1284, sur les deux principaux personnages tombés sous le coup de la condamnation de Paris, par conséquent sur Boèce et Siger, nous apprend qu'ils n'étaient pas des personnes religieuses, mais des clercs séculiers [4].

Nous connaissons en outre une dizaine d'écrits ou copies d'écrits de Boèce de Dacie, et cependant, dans aucun cas, il n'est qualifié de membre d'un Ordre religieux, ce qui serait extraor-

[1] *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 556.
[2] *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 543.
[3] Voy. p. CXVI, n. 2.
[4] Voy p. CXVI, n. 2.

dinaire sur un pareil nombre de documents. Bien plus, on possède de lui, comme de Siger de Brabant, des Sophismes. Or, il n'y a pas d'exemple de religieux ayant écrit des exercices de sophistique.

Enfin, pour qui connaît le milieu scolaire et religieux du XIIIme siècle, il est moralement impossible qu'un religieux, et spécialement un Dominicain, se soit fait le propagateur des idées averroïstes.

Nous savons d'ailleurs que les productions littéraires des religieux appartenant à l'Ordre des Frères Prêcheurs devaient, avant d'entrer en circulation, subir un examen préalable de l'autorité capitulaire [1]. Dès lors il était impossible que des écrits propageant des théories aussi exorbitantes que celles de l'averroïsme pussent voir le jour dans l'Ordre et en franchir l'enceinte.

Boèce de Dacie, averroïste notoire, tombé sous le coup du jugement de 1277, était donc un maître séculier de la faculté des arts de l'Université de Paris, et non un religieux.

Devrons-nous maintenant conclure à l'existence d'un dominicain de même nom, d'une activité philosophique analogue, et contemporain du premier. Nous ne le pensons pas. Nous croyons que le Boèce de Dacie mentionné par Bernard Gui est le même que celui qui nous est déjà connu. Sans doute, deux individus auraient pu se rencontrer portant le même nom, étant compatriotes et contemporains. Mais là où l'hypothèse devient invraisemblable c'est lorsque nous constatons que le Boèce de Dacie auquel Bernard Gui attribue treize ouvrages n'a laissé aucune trace dans l'histoire, alors qu'une foule d'écrivains moins féconds nous sont connus par l'existence même de leurs productions. Or, nous l'avons dit, aucun écrit n'est attribué à un Boèce de Dacie dominicain. D'autre part la liste des œuvres de Boèce de Dacie telle qu'elle nous est fournie par les manuscrits, se rapproche singulièrement de celle de Bernard Gui. L'une et l'autre nous présentent une suite d'écrits contenant des questions sur les livres d'Aristote; et si nous relevons dans la première des titres qui ne paraissent pas dans la seconde et réciproquement, trois ouvrages sont cependant

[1] Voy. p. xcvii, n. 2. *Acta Capit. General.*, I, p. 81; *Acta Cap. Prov.*, p. 209.

commununs [1]. Il est d'ailleurs compréhensible qu'un des maîtres les plus en évidence de son temps, ait eu une activité plus étendue que celle représentée par une seule des deux sources indépendantes et incomplètes que nous connaissons.

Le problème est donc limité à la recherche des motifs qui ont pu induire Bernard Gui à placer Boèce de Dacie dans son catalogue des écrivains dominicains. Deux hypothèses sont possibles. Ou le bibliographe a commis une confusion de personnes, ou Boèce de Dacie est devenu Frère Prêcheur après 1277. La première alternative nous paraît plus probable. Gui a pu connaître un dominicain obscur du nom de Boèce de Dacie et croire qu'il était le maître ès arts dont les nombreux écrits circulaient de son temps. Une confusion semblable est à son actif, pour une œuvre et un auteur cependant célèbres du XIIIme siècle. Il a attribué les *Summulae logicales* de Pierre d'Espagne, plus tard le pape Jean XXI, à Pierre-Alphonse d'Espagne [2]. Le bibliographe dominicain n'était donc pas hors d'atteinte de l'erreur en dressant la liste des écrivains de son Ordre, et la présence que nous y constatons de Boèce de Dacie pourrait bien être le résultat d'une méprise ou d'une confusion analogues.

Une seconde possibilité subsiste encore : c'est que Boèce de Dacie, en présence des conséquences désastreuses qui menaçaient de l'atteindre après l'acte épiscopal du 7 mars, soit entré dans l'Ordre de Saint-Dominique. C'était un moyen d'échapper aux juridictions ordinaires, et de trouver la sécurité et le repos dans un milieu où la vie scientifique possédait alors le plus d'intensité. Un fait de cette nature ne serait pas, croyons-nous, sans exemple. Dans ce cas, toutes les difficultés, moins une, trouveraient leur solution. Toutefois, celle qui subsiste nous empêche, à raison de sa gravité, de nous arrêter à cette dernière hypothèse. Jean Peckham, dans le renseignement qu'il nous a fourni sur le sort des deux principaux maîtres atteints par la condamnation du

[1] Ce sont : De modis significandi; Quaestiones super Topica; Quaestiones de vegetabilibus. Comparez les deux listes données plus haut.

[2] *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 542.

7 mars 1277, nous déclare qu'ils ont misérablement fini leurs jours, tous les deux, en Italie [1]. Il y a donc eu parité de destinée entre Siger et Boèce. Mais nous verrons Siger de Brabant, condamné à la cour romaine pour ses doctrines, y subir la peine d'une détention perpétuelle. Dès lors nous sommes autorisé à penser que les deux maîtres ont eu jusque dans leur fin une même et malheureuse fortune.

Bien que portée contre les maîtres averroïstes de la faculté des arts, la condamnation d'Etienne Tempier atteignait indirectement sur plusieurs points l'enseignement philosophique d'Albert le Grand et de Thomas d'Aquin. Des théories communes au péripatétisme averroïste et au péripatétisme chrétien étaient visées par un certain nombre des propositions de 1277. On ne pourrait soutenir avec vraisemblance que les promoteurs de la condamnation ne s'aperçurent pas qu'en étendant leurs prohibitions à certaines doctrines professées par les averroïstes ils inculpaient celles mêmes de Thomas d'Aquin. Nous avons vu, qu'étant donné l'état d'esprit des théologiens séculiers, ils estimaient l'occasion favorable pour jeter le discrédit, par un procédé oblique, sur des doctrines et des personnes qu'ils avaient longtemps et violemment combattues. Si quelque chose peut mettre en évidence les sentiments des auteurs de la condamnation de 1277, c'est le fait qu'ils la promulguèrent à la date du 7 mars, anniversaire de la mort de Thomas d'Aquin. C'était une réponse de leur façon au panégyrique que les maîtres de la faculté des arts avaient fait du docteur dominicain, lorsqu'après sa mort, ils avaient réclamé pour l'Université de Paris l'honneur de posséder ses cendres près d'elle.

Une vingtaine de propositions, parmi les 219 qui constituent la condamnation portée par Etienne Tempier, atteignent plus ou moins directement l'enseignement de Thomas d'Aquin [2]. Elles

[1] Voy. p. CXVI, n. 2.

[2] Sur ce nombre quelques-unes touchent expressément les doctrines de saint Thomas, d'autres partiellement ou avec moins d'exactitude. En dehors de ces propositions on en trouverait d'autres apparentées avec la philosophie du

sont particulièrement relatives à cinq théories : l'unité du monde [1], l'individuation dans les espèces spirituelles et les espèces matérielles [2], la localisation des substances séparées et leur rapport avec le monde physique [3], l'excellence de l'âme et de son opération intellectuelle en dépendance des conditions du corps [4], enfin le déterminisme sous lequel la volonté accomplit son opération [5].

On est surpris au premier abord de ne trouver pas parmi les propositions prohibées celles relatives a l'unité des formes substantielles dans les êtres corporels. Cette théorie fermement soutenue par Thomas d'Aquin, avait été, on se le rappelle, une des plus vivement combattues pendant son dernier séjour à Paris [6]. Une semblable omission était sans nul doute intentionnelle. La théorie de l'unité des formes substantielles était-elle déjà trop universellement acceptée à Paris pour qu'on osât la combattre, ou bien craignait-on, après l'éclat des disputes sur ce sujet quelques années auparavant, de rendre trop évidente la préoccupation qu'avaient les auteurs de la condamnation de 1277, de frapper de discrédit l'enseignement de Thomas d'Aquin ? On ne saurait le dire avec certitude. En tout cas, Etienne Tempier avait pris ses mesures pour faire exécuter à Oxford ce qu'on ne pouvait accomplir à Paris [7].

même maître. On peut consulter sur cette question, De Rubeis, *De Gestis et Scriptis S. Thomae,* Dissert. XVI, cap. I; Jean de Naples, dont le *Chart. Univ. Paris.,* cite les propositions de 1277 qu'on disait atteindre les doctrines de Thomas d'Aquin (I, p. 556), et Godefroy des Fontaines. D'Argentré, *Collectio judiciorum,* t. I, p. 214 et suiv.

[1] Propositions 34, 77. Comparez avec les endroits indiqués par Pierre de Bergame, dans la *Tabula aurea* qui accompagne les œuvres complètes de saint Thomas, au mot *Mundus,* 6, 7, et Quodlib. VI, art. XIX.

[2] Propositions 27, 81, 96, 97. Comparez, *Tabula aurea* au mot *Individuum,* 17, 20, 21, 23, 24.

[3] Propositions 204, 218, 219. Comparez avec *Tabula* au mot *Locus,* 15, 22, 23, et *Summa Theologica,* I Pars, quaest. CII, a. 2. ad 2[m].

[4] Propositions 124, 185. Voyez *Tabula : Anima,* 72, *Intellectus,* 99.

[5] Propositions 129, 163, 173; *Tabula : Voluntas,* 50, 80, 81.

[6] Voy. p. CXIV, CXXIV.

[7] Ce fait d'une entente entre l'évêque de Paris et l'archevêque de Cantorbéry résulte de la simultanéité des condamnations, de leur caractère supplémentaire, du fait que l'évêque de Paris songea à reprendre pour son propre compte la

Quelques jours après la condamnation de Paris, le 18 mars, l'archevêque de Cantorbéry, Robert Kilwardby, condamnait un groupe de trente propositions relatives à la grammaire, la logique et la philosophie naturelle [1]. La plupart de ces dernières atteignent l'enseignement de Thomas d'Aquin sur l'unité des formes substantielles, ou mieux, sur la composition des corps en général.

La conduite de l'archevêque de Cantorbéry peut paraître étrange si l'on songe qu'il appartenait lui-même à l'Ordre des Frères Prêcheurs [2]. Mais Robert Kilwardby se rattachait par sa formation et son activité scientifiques à l'ancien augustinisme [3]. Maître éminent, ayant mis au jour des productions littéraires nombreuses et remarquables [4], il avait dû particulièrement sentir que la révolution doctrinale opérée par Albert le Grand et consacrée par Thomas d'Aquin allait ruiner l'influence qu'il avait acquise autour de lui et les idées qui faisaient le fond de ses convictions philosophiques. De là son attitude dans la condamnation promulguée à Oxford.

La condamnation de l'archevêque de Cantorbéry couvrait celle de l'évêque de Paris. Etienne Tempier, ancien membre séculier de la faculté de théologie de Paris, ne pouvait être suspecté, quand Robert Kilwardby, membre illustre de l'Ordre des Prêcheurs, marchait à ses côtés et adoptait sa ligne de

condamnation d'Oxford, l'envoya pour se justifier lui-même à l'archevêque de Corinthe, Pierre de Conflans, O. P. ainsi qu'on le verra un peu plus loin.

[1] *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 558.

[2] R. Kilwardby avait fait sa carrière accadémique en arts libéraux à Oxford, puis à Paris. De retour en Angleterre il entra dans l'Ordre des Frères Prêcheurs. Il devint professeur de théologie en 1248, à Oxford, provincial d'Angleterre de 1261 à 1272, archevêque de Cantorbéry et primat d'Angleterre, 11 octobre 1272, cardinal en 1278, et mourut le 11 ou 12 septembre de la même année. Quétif-Echard, *Script. Ord. Praed.*, I, 374-80; R. PALMER, *The Provincials of the Friar-Preachers, or Black Friars, of England*, s. l. n. d. p. 4-6.

[3] Ehrle, *Archiv f. Litt.-u. Kirchengesch.*, t. V, p. 611 et suiv.

[4] Les ouvrages de Kilwardby n'ont presque pas été édités. Voyez en la liste dans Echard, l. c. et *Archiv f. Litt.-u. Kirchengesch.*, t. II, 236. Voyez la justification de sa condamnation publiée par Ehrle, l. c. et les extraits de son *De Ortu Scientiarum* dont Hauréau a publié d'importants extraits. *Notices et extraits de quelques manuscrits latins,* t. V, p. 116 et suiv.

conduite. En politique habile, l'évêque de Paris songea à faire prohiber dans la limite de sa juridiction les propositions d'Oxford. Il n'avait osé, le 7 mars, frapper d'excommunication les doctrines trop avérées de Thomas d'Aquin. Maintenant que la condamnation lui revenait souscrite par un Dominicain devenu primat d'Angleterre, il pouvait plus impunément, pensait-il, l'endosser. Il commençait à mettre en mouvement les conseillers qui avaient élaboré la liste du 7 mars, c'est-à-dire les maîtres de la faculté de théologie, lorsque les cardinaux qui gouvernaient l'Eglise pendant la vacance du Siège apostolique (20 mai — 25 novembre 1277), lui envoyèrent l'ordre de surseoir absolument à cette affaire jusqu'à ce que la cour romaine le chargeât de s'en occuper [1]. C'était en somme désapprouver le zèle intempestif d'Etienne Tempier, et infirmer indirectement la valeur de sa condamnation et de celle de Robert Kilwardby.

Il est de toute vraisemblance que les Dominicains n'étaient pas étrangers à l'acte de la curie romaine. Ils avaient dû faire appel des condamnations arbitraires de l'évêque de Paris et de l'archevêque de Cantorbéry. Un membre de l'Ordre, Pierre de Conflans, archevêque de Corinthe, personnage influent, en résidence à la cour romaine [2], paraît s'être spécialement entremis dans

[1] Ces renseignements peu suspects nous sont fournis par Jean Peckham, archevêque de Cantorbéry et successeur de Kilwardby, dans sa lettre du 7 décembre 1284, au temps de la lutte entreprise par lui contre les Dominicains anglais, pour maintenir la condamnation de son prédécesseur : Causam vero opinionum bone memorie fratris Thome de Aquino, quas fratres ipsi [Predicatores] opiniones sui Ordinis esse dicunt, quas tamen in nostra presentia subjecit idem reverendus frater theologorum arbitrio Parisiensium magistrorum, pendere diximus in Romana curia indecisam pro eo quod vacante sede apostolica per mortem sancte memorie domini Johannis, Dei gratia tunc temporis Romani pontificis, episcopus Parisiensis Stephanus bone memorie ad discussionem ipsorum articulorum de consilio magistrorum procedere cogitaret : mandatum fuisse dicitur eidem episcopo per quosdam Romane curie Dominos reverendos, ut de facto illarum opinionum supersederet penitus, donec aliud reciperet in mandatis. C. T. Martin, *Registrum epistolarum fratris Johannis Peckham,* t. III, p. 866; *Chart. Univ. Paris.,* I, p. 625. Peckham fut nommé lecteur à la curie romaine en 1278, et put avoir directement connaissance de ces circonstances. *Analecta Franciscana,* t. III, p. 361.

[2] *Bull. Ord. Praed.,* I, p. 548.

cette affaire [1]. Nous savons que l'évêque de Paris, peut-être sur ses observations, lui avait envoyé, dans la préoccupation de se justifier, la sentence de l'archevêque de Cantorbéry. Pierre de Conflans écrit alors à son confrère, Robert Kilwardby, pour s'étonner de la prohibition de propositions qu'il jugeait bien fondées. Nous possédons le mémoire justificatif adressé par Robert Kilwardby à Pierre de Conflans [2]. Il nous y fait connaître ses idées personnelles sur les questions disputées, mais n'établit pas qu'il eût le devoir, ni même le droit de procéder à cette condamnation.

Pour défendre Thomas d'Aquin, l'Ordre comprit qu'il devait avant tout compter sur lui-même. Aussi déploya-t-il dans ce but une activité et une énergie qui témoignent de la claire conscience des fins qu'il poursuivait. Le danger semblait surtout concentré en Angleterre, où Robert Kilwardby avait exercé, comme provin-

[1] Pierre de Conflans, Bourguignon, était bachelier de l'Université de Paris. Innocent IV, dans sa lettre du 2 mars 1268, déclare qu'il vient de le nommer archevêque de Corinthe. Il fut transféré à Cosenza, le 5 avril 1278. *Archiv f. Litt.-u. Kirchengesch.*, II, p. 207; Martène et Durand, *Thesaurus Anecdotum*, II, col. 578; Eubel, *Hierarchia catholica*, p. 228; *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 559.

[2] Publié par Ehrle, *Archiv f. Litt.-u. Kirchengesch.*, V, p. 614-632. Voici les débuts du document qui nous fournit les précédents renseignements : Reverendo patri fratri P. Dei gratia archiepiscopo Corinthi frater Robertus, Cantuariensis sacerdos indignus salutem et quidquid est gratie et honoris.

Scripsistis michi nuper, quod venerabilis pater dominus Stephanus episcopus Parisiensis vobis significavit, quod ego de consensu omnium magistrorum Oxoniensium tam regentium quam non regentium, articulos Oxonie condempnavi quosdam in grammaticalibus, quosdam in logicalibus, quosdam in naturalibus. Et in epistola vestra plures de naturalibus inseruistis, favorem exhibentes in pluribus facto nostro; in aliis autem vobis apparuit mirabile factum esse, tanquam condempnati essent articuli non dampnandi. Hoc igitur paternitati vestre notifico, quod dampnatio ibi facta non fuit talis, quomodo solebat esse expressarum heresum, sed fuit prohibitio in scolis determinando vel legendo vel alias dogmatizando talia asserendi ; tum quia quidam sunt manifeste falsi, tum quia quidam sunt veritati philosophice devii, tum quia quidam sunt erroribus intolerabilibus proximi, tum quia quidam sunt apertissime iniqui, quia fidei catholice repugnantes (p. 614). L'observation de Kilwardby est juste, il avait simplement prohibé l'enseignement des articles condamnés, *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 588-89, tandis que Tempier avait *excommunié* les maîtres qui les enseigneraient. L. c. p. 543.

cial, puis comme archevêque, une influence prédominante. Le Chapitre Général de 1278, tenu à Milan, nomma deux délégués, Raymond de Meuillon et Jean Vigouroux, pour visiter la province d'Angleterre et punir sévèrement quiconque aurait manqué de respect aux doctrines du vénérable Père Thomas d'Aquin [1]. L'archevêque de Cantorbéry venait d'être lui-même, quelques mois plus tôt, promu au cardinalat et appelé à résider à la cour romaine [2], et il est visible que l'Ordre avait la main dans une promotion qui brisait la résistance au mouvement thomiste en Angleterre. Les Chapitres continuèrent à affirmer leur volonté de faire respecter les enseignements de Thomas d'Aquin et à les propager vigoureusement [3].

A l'action de l'autorité, les disciples de Thomas d'Aquin ajoutèrent celle de leur activité scientifique, et alors commença la publication de cette abondante littérature polémique qui ne devait plus cesser de longtemps [4]. L'Ordre ne tint aucun compte

[1] Injungimus districte fratri Raymundo de Medullione et fratri Johanni Vigorosi, lectori Montispessulani, quod cum festinacione vadant in Angliam inquisituri diligenter super facto fratrum qui, in scandalum ordinis detraxerunt de scriptis venerabilis patris fratris Thome de Aquino; quibus ex nunc plenam damus auctoritatem in capite et in membris, qui quos culpabiles invenerint in predictis puniendi, extra provinciam emittendi, et omni officio privandi plenam habeant potestatem. Quod si unus eorum, casu aliquo legitimo, fuerit impeditus, alter eorum nichilominus exequatur. Quibus priores de sociis competentibus quos ipsi ad hoc officium exequendum ydoneos iudicaverint, teneantur quandocumque requisiti fuerint providere. *Acta Capitulorum Generalium,* ed. Reichert, I, p. 199.

[2] Voy. p. CCLXIX, n. 2.

[3] Cum venerabilis vir memorie recolende fr. Thomas de Aquino, sua conversacione laudabili et scriptis suis, multum honoraverit ordinem, nec sit aliquatenus tolerandum quod de ipso vel scriptis ejus aliqui irreverenter et indecenter loquantur, etiam aliter sencientes, injungimus prioribus provincialibus et conventualibus et eorum vicariis ac visitatoribus universis quod si quos invenerint excedentes in predictis, punire non postponant. Chapitre Général de Paris, en 1279. *Acta,* p. 204. Voyez aussi, p. 235; Douais, *Essai sur l'organisation des Etudes,* p. 97 et suiv.; Masetti, *Monumenta et antiquitates,* I, p. 138.

[4] C'est ainsi que Gilles de Lessines publia au mois de juillet 1278 son traité sur l'unité des formes dans le dessein manifeste de défendre Thomas d'Aquin contre la condamnation d'Oxford. Il se trouve à Paris, Bibl. Nat. lat. 15962, où il est précédé d'un traité de Richard Clapwell, un Dominicain anglais, qui le composa vraisemblablement vers 1284, lorsque la lutte recommença en Angleterre

des condamnations de Paris et d'Oxford qui, en tout état de cause, ne pouvaient avoir de portée que dans ces seuls diocèses [1]. Les condamnations troublèrent d'abord quelques esprits timides, maintenues qu'elles étaient par les intéressés [2], mais elles tombèrent bientôt dans l'indifférence, et des maîtres étrangers aux doctrines thomistes n'hésitèrent pas à les blâmer et à les déclarer sans portée aucune [3]. Les doctrines de Thomas d'Aquin se propagèrent si

au temps de Jean Peckham. Hauréau, *Notices et extraits,* t. V, p. 69-70; Quétif-Echard, *Script. Ord. Praed.,* I, p. 371, 414.

[1] C'est ce qu'exprimait plaisamment un Dominicain anglais, à qui, d'après Occam, on objectait la condamnation de Paris : « Je la connais, dit-il, mais elle n'a pas passé la mer ». Guill. Occam, *Dialogus,* Pars I, tract. II, cap. IX ; Hauréau, *Histoire de la philosophie Scolastique,* IIme Part., t. II, p. 98.

[2] Cum frequenter oporteat exponere aliquos de praedictis articulis [Parisiis damnatis], non quidem contra veritatem, nec contra intentionem quam habere debuerunt illi qui praedictos articulos ediderunt, sed tamen contra id quod videtur praetendere superficies literae, aliqui minus periti et simplices reputant sic exponentes excommunicatos, et formant sibi conscientiam quod tales male sentiunt; et tales simplices, bonos et graves tanquam notatos de excommunicatione et errore, Cancellario vel Episcopo deferunt : et plura inconvenientia et schismata etiam ex hoc inter studentes oriuntur. Godefroy des Fontaines, dans D'Argentré, *Collectio judiciorum,* I, p. 215. — Saepe audivi a multis Anglicis et Britonibus enarrare quod de opinione Thome de unitate formae, quando conclusiones, quae ex ipsa sequuntur, explicabantur, scandalum fuit in Anglia prope infinitum. Occam, *Dialogus,* (ed. Lugdun. 1494) Pars I, Lib. II, cap. XXIV, dans Prantl, *Gesch. der Logik,* III, p. 185.

[3] Patet... quod de illis [articulis] licitum est contrarie opinari, etc. Nec debent reputari leges communes efficaces ad determinandum quaestiones quae vigorem debent habere per universum mundum, cum istae leges non habeant vim ligandi nisi in uno solo loco; quia etiam majores qui sunt et fuerunt in dicto loco [Parisiis], et ut puto erunt, non reputant, nec per Dei gratiam reputabunt dictos articulos esse leges ligantes ad tenendum positiones quas alii nituntur per dictos articulos confirmare. Godefroy des Fontaines, dans d'Argentré, *Collectio judiciorum,* I, p. 215. — Occam dit, touchant la condamnation d'Oxford : Assertiones praecipue philosophicae, quae ad theologiam non pertinent, non sunt ab aliquo solemniter condemnandae, quia in talibus quilibet debet esse liber, ut libere dicat, quod sibi placet. Et ideo, quia dictus archiepiscopus damnavit et interdixit opiniones grammaticales, logicales et pure philosophicas sua sententia fuit temeraria reputanda. *Dialogus,* Pars, I, lib. II, cap. XXII. Opinionem Thomae de unitate formae in homine inter alias condemnavit, et tamen tu scis, quod plures Parisiis ipsam publice tenent et defendunt et docent, et ita de multis aliis. (Ibid.). Excommunicantes, potestatem quam non habebant, indebite usurpaverunt. (Ibid. cap. XXI). Godefroy des Fontaines fait des obser-

rapidement à raison de leur supériorité, que malgré leur nouveauté elles furent qualifiées de doctrines communes et le premier titre que l'opinion décerna à leur auteur, fut celui de *Doctor Communis* [1]. Au temps de la canonisation de Thomas, l'évêque de Paris retira, par un acte officiel du 14 février 1325, la condamnation de son prédécesseur en tant qu'elle pouvait porter atteinte au nouveau saint dont il loue en termes des plus flatteurs la doctrine et la vie [2].

Nous ne pouvons quitter cette question de la condamnation de 1277 sans dire quelques mots des rapports prétendus qu'elle aurait eus avec les doctrines professées par les théologiens franciscains. Hauréau et Renan se sont fait les propagateurs de cette affirmation que l'averroïsme aurait eu ses principaux représentants dans l'Ordre des Frères Mineurs. Le premier déclare, en parlant

vations analogues touchant la condamnation d'Oxford : Unde mirum est quomodo unus homo Parisiis asserit publice, illos articulos esse in se, vel in sibi similibus damnatos, non solum in Anglia, sed etiam ubique, et denunciat excommunicatos omnes qui illos articulos, vel aliquem ex illis docent, cum multi Magistri in Theologia nuper scripserunt quod nesciunt illum articulum [de unitate formae substantialis in homine], ex quo omnes alii articuli sequuntur, esse habitum pro haeresi vel errore. Unde etiam, nec Parisiis habetur pro errore quod corpus Christi, vel alterius hominis, quantum ad formam, sit aliud vivum et mortuum, in quo non est simile aliis hominibus. D'Argentré, *Collectio judiciorum*, I, p. 216.

[1] Modernos Doctores [Thomas] transcendit in Philosophia, sive in Theologia, sive in quacumque materia secundum communem hominum intelligentiam et opinionem, et inde in schola hodie Parisiensi communis Doctor appellatur propter suam claritatem doctrinae. Ptolemaeus Lucensis, *Histor. Eccles.*, dans *Rer. Ital. Script.*, t. XI, col. 1169. Voyez aussi : *Die Chronica Novella des Hermann Korner*, éd. J. Schwalm, Göttingen 1895, p. 182.

[2] *Chart. Univ. Paris.*, II, p. 280. On observera les considérants de l'acte : Nos igitur attendentes quod Sacrosancta Romana ecclesia, fidelium omnium mater et magistra, in firmissima Petri, Christi vicarii, confessione fundata, ad quam velut ad universalem regulam catholice veritatis pertinet approbatio et reprobatio doctrinarum, declaratio dubiorum, determinatio tenendorum, et confutatio errorum, prefatum doctorem eximium et venerabilem, cujus doctrina fulget ecclesia ut sole luna, nuper sanctorum confessorum cathalogo adscribendum decreverit. Plus loin, l'évêque qualifie ainsi Thomas d'Aquin : universalis ecclesie lumen prefulgidum, gemma radians clericorum, flos doctorum, Universitatis nostre Parisiensis speculum clarissimum et insigne, claritate vite, fame ac doctrine velut stella splendida et matutina refulgens (p. 281).

des nombreuses propositions condamnées par Etienne Tempier, que « la plupart appartiennent à l'école franciscaine, et sont des emprunts faits aux commentaires grecs, arabes ou juifs » [1]. Renan écrit de son côté : « J'espère démontrer que, sans abuser de la conjecture, on peut désigner comme les deux foyers de l'averroïsme, au XIIIme siècle, l'école franciscaine et surtout l'Université de Paris » [2]. Mais ces affirmations sont sans fondement historique, et personne n'en a donné la démonstration [3].

La seule apparence de justification d'un averroïsme franciscain est la théorie de Roger Bacon sur l'unité de l'intellect agent, théorie qu'il attribue d'ailleurs à plusieurs autres de ses contemporains. Renan s'est mépris sur la portée des idées de Bacon [4]. La théorie de l'intellect agent chez le franciscain anglais se rapproche, il est vrai, par un côté et par sa formule, de la théorie d'Averroès, mais elle s'en sépare par une donnée fondamentale et irréductible. La théorie de Bacon n'est en réalité que la théorie augustinienne de l'illumination de l'intelligence par la divinité, déguisée sous une terminologie empruntée à Aristote. Bacon nous a exposé son opinion sur la question dans son *Opus Majus* [5],

[1] *Histoire de la Philosophie scolastique,* IIme Partie, t. II, p. 96.

[2] *Averroès et l'Averroïsme,* p. 259.

[3] Talamo avait déjà repoussé ces accusations. *L'Aristotelismo della Scolastica,* p. 259 et suiv., et les éditeurs du *Chart. Univ. Paris.,* I, p. 556, les rejettent pareillement avec raison : Auctores vero non, ut quandoque credebatur, scholae Franciscanae erant alumni.

[4] *Averroès et l'Averroïsme,* p. 262.

[5] Quamvis aliquo modo veritas philosophiae dicatur esse eorum (Philosophorum); ad hanc tamen habendam primo lux divina influxit in animos eorum, et eosdem superillustravit : « Illuminat enim omnem hominem venientem in hunc mundum » sicut dixit scriptura; cui sententiae philosophi ipsi concordant. Nam ponunt intellectum agentem et possibilem; anima vero humana dicitur ab eis possibilis, quia de se est impotens ad scientias et virtutes, et eas recipit aliunde. Intellectus agens dicitur, qui influit in animas nostras illuminans ad scientiam et virtutem; quia licet intellectus possibilis possit dici agens ab actu intelligendi, tamen sumendo intellectum agentem ut ipsi sumunt, vocatur influens et illuminans possibilem ad cognitionem veritatis. Et sic intellectus agens secundum majores philosophos non est pars animae, sed est substantia intellectiva alia et separata per essentiam ab intellectu possibili; et quia istud est necessarium ad propositi persuasionem, ut ostendatur quod philosophia sit per influentiam

et plus au long dans l'*Opus Tertium* [1]. Son point de départ dans la question est sa théorie sur la révélation de la sagesse philosophique faite par Dieu aux hommes.

A l'encontre de Thomas d'Aquin pour qui le progrès des sciences humaines est dû à l'effort spontané et accumulé des philosophes [2], Bacon professe une doctrine qu'il croit renouvelée des Pères, surtout de saint Augustin [3], en vertu de laquelle tout le savoir humain est dû à une révélation immédiate faite par Dieu aux philosophes [4]. La théorie d'Augustin n'est ni aussi simple, ni aussi absolue [5] que l'imagine Roger Bacon, néanmoins, il est

divinae illuminationis, volo illud efficaciter probare; praecipue cum magnus error invaserit vulgus in hac parte, necnon multitudinem magnam theologorum, quoniam qualis hic est in philosophia talis in theologia esse probatur. Bridges, *The Opus Majus of Roger Bacon*, I, p. 38-39. Roger prouve sa thèse de l'intellect agent séparé, par l'autorité d'Alfarabi, d'Avicenne, d'Aristote et de saint Augustin. Bridges s'est mépris, comme Renan, quand il écrit à l'occasion du fragment cité : It will be seen that Bacon in this passage appears to side with the Arabians against St-Thomas.

[1] Sapientia philosophiae est tota revelata a Deo et data philosophis, et Ipse est qui illuminat animas hominum in omni sapientia; et quia illud quod illuminat mentes nostras, vocatur nunc a theologis intellectus agens, quod est verbum philosophi in tertio de Anima (IV-VI), ubi distinguit quod duo sunt intellectus, scilicet agens et possibilis. Ideo propter propositum meum consequendum, scilicet quod a Deo est tota philosophorum illustratio, ostendo quod hic intellectus agens est Deus principaliter, et secundario Angeli, qui illuminant nos. Nam Deus respectu animae est sicut sol respectu oculi corporalis, et Angeli sunt stellae. Et non solum ostendo istud propter meam intentionem hic, sed propter evacuationem unius maximi erroris qui sit in theologia et philosophia. Nam omnes moderni dicunt quod intellectus agens in animas nostras, et illuminans eas est pars animae, ita quod in anima sunt duae partes, agens scilicet et possibilis, et intellectus possibilis vocatur qui est in potentia ad scientiam, et non habet eam de se; sed quando recipit species rerum, et agens influit et illuminat ipsum, tunc nascitur scientia in eo; et hoc est verum. Sed falsum est quod agens sit pars animae. Nam hoc est penitus impossibile, sicut ibi ostendo per auctoritates et rationes sufficientes. Et omnes sapientes antiqui, et qui adhuc manserunt usque ad tempora nostra dixerunt quod fuit Deus. Brewer, *Fr. Rogeri Bacon, Opera quaedam inedita*, p. 74.

[2] Voy. p. CLXV.

[3] Bridges, *The Opus Majus*, p. 41.

[4] Voy. p. CCLV, n. 2, et p. suiv. n. 1.

[5] Pour Augustin, l'illumination divine de l'intelligence n'est pas une révélation proprement dite, mais le moyen connaturel par lequel l'âme perçoit les

patent que c'est la conception augustinienne de l'illumination divine de l'intelligence humaine que Bacon veut sauvegarder en cherchant à lui identifier celle d'Aristote sur l'intellect agent. Mais cette tentative de ramener la nature de l'âme intellectuelle et de son opération à une même conception chez Aristote et chez Platon, car Augustin est ici platonicien, cette tentative repose sur une fiction. Si l'on peut rapprocher le rôle de l'intellect agent de l'action illuminatrice de Dieu, on ne peut, par contre, identifier l'intellect passif, élément périssable et inférieur de l'âme intellective d'après Aristote, avec l'âme intellectuelle passive qui, chez Augustin, est immortelle et constitue la partie essentielle de l'homme. En tout cas, pour Bacon, l'intellect passif devient l'équivalent de l'intelligence personnelle et immortelle dans chaque homme, ce qui le place aux antipodes de la conception aristotélico-averroïste d'un intellect passif, soit périssable, soit séparé, mais impersonnel. Bacon qui considère la théorie averroïste sur les intellects comme une hérésie qu'on ne doit pas même discuter [1], ne pouvait admettre pour son compte de semblables idées. Mais en parlant d'un intellect séparé, il a fourni un fondement apparent à l'accusation d'averroïsme que des lecteurs insuffisamment prémunis ont dressée contre lui.

Cette théorie augustinienne, revêtue des formules du péripatétisme, toute rudimentaire et incohérente qu'elle est, a pourtant un intérêt historique. Elle montre l'action d'Aristote pénétrant dès la première moitié du XIII[me] siècle les rangs des philosophes et théologiens augustiniens. A ce moment, ils maintiennent encore

vérités intelligibles : Animam rationalem vel intellectualem... sibi lumen esse non posse, sed alterius veri luminis participatione lucere. *De Civit. Dei,* x, 2. — Potius credendum est, mentis intellectualis ita conditam esse naturam, ut rebus intelligibilibus naturali ordine, disponente Conditore, subjuncta sic ista videat in quadam luce sui generis incorporea, quemadmodum oculus carnis videt, quae in hac corporea luce circumadjacent, cujus lucis capax eique congruus est creatus. *De Trinit.,* xii, 15. — Incorporalem substantiam scio esse sapientiam, et lumen esse, in quo videntur quae oculis carnalibus non videntur. *De Trinit.,* i, 8. — Deus intelligibilis lux, in quo, et a quo, et per quem intelligibiliter lucent, quae intelligibiliter lucent omnia. *Soliloq.,* i, i.

[1] Voy. p. LXXI.

leurs idées, mais ils adoptent les formules et la nomenclature technique d'Aristote, témoignage irrécusable de la supériorité de la langue scientifique de ce dernier sur la terminologie vague et métaphorique du platonisme.

Bacon n'avait d'ailleurs pas inventé cette théorie déjà surannée en 1267, c'est à dire au temps où il la maintient encore. D'après lui, tous les anciens théologiens et ceux encore de la première moitié du siècle l'avaient universellement embrassée, et il cite en particulier, comme en ayant été les tenants, Guillaume d'Auvergne, évêque de Paris, Robert Grossetête, évêque de Lincoln, et le franciscain Adam de la Mare [1]. Nous ne pouvons vérifier l'affirmation en tant qu'elle concerne les deux derniers, mais elle ne semble pas s'appliquer à Guillaume d'Auvergne. Celui-ci réfute la théorie de l'intelligence humaine envisagée comme constituée par l'intellect passif et l'intellect actif [2]. Par contre, il est un vrai augustinien qui enseigne que notre intelligence est illuminée directement par Dieu; mais on ne voit pas qu'il ait qualifié l'action divine d'intellect agent [3]. Bacon, persuadé de la légitimité

[1] Et omnes sapientes antiqui, et qui adhuc remanserunt usque ad tempora nostra, dixerunt quod [intellectus agens] fuit Deus. Unde ego bis audivi venerabilem Guillelmum Alvernensem, congregata Universitate coram eo, reprobare eos, et disputare cum eis; et probavit per aliquas rationes quas pono, quod omnes erraverunt. Dominus vero Robertus episcopus Lincolniensis, et frater Adam de Marisco, majores clerici de mundo, et perfecti in sapientia divina et humana, hoc idem firmaverunt. Brewer, *Opera quaedam inedita,* p. 74-75.

[2] M. Baumgartner, *Die Erkenntnislehre des Wilhelm von Auvergne,* p. 48 et suiv. Baumgartner écrit, en parlant de la théorie visée par Guillaume d'Auvergne : Wir haben hier wohl den ersten Versuch vor uns, welcher christlicherseits unternommen wurde, um den Erkenntnisprozess im direkten Anschluss an die aristotelische Stelle (Anim. III, 5) zu erklären, von welcher alle derartigen Spekulationen ausgegangen waren. L'observation est judicieuse. Nous sommes cependant portés à croire que la théorie acceptée par Bacon est plus primitive, parce que tout en acceptant les expressions aristotéliciennes elle maintient encore le fond de la pensée augustinienne. Voyez encore un autre curieux essai d'adaptation de l'augustinisme aux formules d'Aristote, sur cette même question, dans Jean de la Rochelle († 1245), *La Summa de Anima di Frate Giovanni della Rochelle,* éd. Domenichelli, p. 290 et suiv.

[3] Baumgartner, l. c.; N. Valois, *Guillaume d'Auvergne,* p. 266 et suiv. K. Werner est dans le vrai quand il écrit : Wilhelm reflectirt in seinen Grundanschauungen über das Wesen des Menschen und der Menschenseele einfach jene

de son identification entre l'illumination divine et l'intellect agent d'Aristote, a pu considérer l'évêque de Paris, ainsi que les augustiniens en général, comme admettant sa nomenclature, puisqu'ils professaient le fond de sa doctrine. Il se pourrait, à la rigueur, qu'aux dernières années de sa vie († 1249), lorsque ces discussions agitèrent l'Université de Paris, ainsi que nous le raconte Bacon, Guillaume d'Auvergne ait consenti, comme d'autres augustiniens, à appeler intellect agent l'action illuminatrice de Dieu sur l'âme, mais cela n'est pas établi [1].

En tout cas, nous savons positivement que des maîtres acceptèrent et la conception et la terminologie retenues fort tard par Roger Bacon. Saint Bonaventure [2] et saint Thomas [3] dans leurs commentaires sur le livre des Sentences, composés vers 1257,

der augustinischen Psychologie, von der man sagen kann, dass sie durch das ganze frühere Mittelalter bis in's 13. Jahrhundert herab die herrschende blieb. *Die Psychologie des Wilhelm von Auvergne*, p. 7.

[1] Valois a très bien vu que Bacon et Guillaume ne sont séparés que par une question de mots. *Guillaume d'Auvergne*, p. 290.

[2] Alius modus intelligendi est, quod intellectus agens esset ipse Deus, intellectus vero possibilis esset noster animus... Iste autem modus etsi verum ponat et fidei catholicae consonum, nihil tamen est ad propositum; quia cum animae nostrae data sit potentia ad intelligendum, sicut aliis creaturis data est potentia ad alios actus; sic Deus quamvis principalis operans in operatione cujuslibet creaturae, dedit tamen vim activam per quam exiret in operationem propriam. *Sentent.* Lib. II, Dist. XXIV, quaest. III, art. 2.

[3] Et ideo quidam catholici doctores, corrigentes hanc opinionem (Aristotelis) et partim sequentes, satis probabiliter posuerunt ipsum Deum esse intellectum agentem; quia per applicationem ad ipsum, anima nostra beata est : et hoc confirmant per hoc quod dicitur Joan., I, 9 : Erat lux vera quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum. *Sentent.* Lib. II, Dist. XVII, quaest. II, art. 3. On remarquera qu'à cette date, c'est-à-dire au début de sa carrière scientifique, Thomas accepte l'affirmation qu'Aristote a enseigné au IIIme livre de l'Ame, la théorie de l'intellect agent, substance une et séparée; il accepte aussi comme assez probable la théorie maintenue plus tard par Roger Bacon. Il ne la combat pas et n'en propose pas une autre. On voit que Thomas est encore ici, comme dans tout son Commentaire sur les Sentences, sous l'influence de ses maîtres augustiniens. Il a déjà résolument abandonné ces positions dans la *Somme* contre les Gentils, lib. II, cap. LXXVI, mais considère toujours comme orthodoxe la théorie de Dieu intellect agent, dans son *De Unitate Intellectus,* composé en 1270 contre Siger de Brabant. Voyez p. CXCIII.

rapportent, l'un et l'autre, cette opinion qu'ils considèrent comme orthodoxe.

La théorie de la connaissance chez Bacon n'est donc pas averroïste, elle est augustinienne, comme d'autres théories du même auteur, qui, en philosophie et en théologie, contrairement à ce qu'on pourrait imaginer, est en retard sur le mouvement intellectuel de son siècle [1].

Quoique Roger Bacon ne fût pas visé par la condamnation de 1277, cette même année devait lui être fatale. Les écrits du célèbre Franciscain, spécialement son *Opus Tertium,* nous font connaître le mépris universel qu'il professait pour les hommes et les choses de son temps, et l'estime souvent puérile qu'il avait de lui-même. Ses critiques de parti pris sont toujours empreintes d'exagération et fréquemment d'injustice. Des écrivains peu au courant du mouvement intellectuel du XIII[me] siècle ont confondu ses diatribes avec les traits du génie, et lui ont consacré des panégyriques où la rhétorique, maintes fois, supplée à la critique et à l'histoire [2]. Une connaissance plus positive des écrits de Bacon, et surtout une étude comparée de sa science et de celle de ses contemporains, réduiront de beaucoup les jugements optimistes qu'on a portés, et ramèneront la valeur de ses idées et de ses théories à une plus juste mesure.

En 1277, le maître Général des Prêcheurs, Jean de Verceil, et le ministre Général des Mineurs, Jérôme d'Ascoli, se trouvaient

[1] La raison de ce fait vient de ce que Robert Grossetête, la grande autorité de Bacon, et Bacon lui-même, avaient désespéré de pouvoir entendre Aristote à cause de l'obscurité prétendue des traductions, et avaient porté leur activité d'un autre côté. Charles, *Roger Bacon,* p. 405, 376. Comme le progrès véritable dans les idées, au XIII[me] siècle, se fit par l'assimilation des œuvres d'Aristote, ces deux maîtres, et les Anglais en général, restèrent assez tard en dehors de ce mouvement. Bacon dut y revenir lui-même, après les autres, si les écrits relatifs à Aristote qui lui sont attribués sont authentiques. Charles, l. c. p. 65-66.

[2] L'échantillon le plus curieux et le plus ignoré de cette sorte de littérature est celui d'Armand Parrot, *Roger Bacon, sa personne, son génie, ses œuvres et ses contemporains.* Paris. 1894, in-8°, 112 p. L'auteur en est encore à réclamer la publication de l'*Opus Tertium* (p. 51), édité par Brewer, en 1859, c'est à dire trente cinq ans avant l'apparition de sa brochure.

à Paris, remplissant la légation en commun que Jean XXI leur avait confiée pour rétablir la concorde entre les rois de France et de Castille [1]. Les deux chefs d'Ordre profitèrent de la circonstance pour raffermir, par une convention nouvelle, l'acte de pacification qu'ils avaient déjà signé à Lyon en 1274 [2], en vue de rétablir et assurer la paix entre leurs administrés [3]. Ce fut vraisemblablement au temps du nouveau traité signé à Paris par les deux Supérieurs, que le ministre Général des Mineurs eut à s'occuper de Roger Bacon, à raison de ses doctrines et de ses critiques immodérées des personnalités les plus hautes des deux Ordres, et des deux Ordres eux-mêmes. Jérôme d'Ascoli instruisit l'affaire, et sur le conseil d'un grand nombre de Frères Mineurs, condamna les doctrines de Bacon et infligea à leur auteur la peine de la prison. Le Général agit même auprès de Nicolas III, pour que le Pape mît fin, par son autorité, à une doctrine qu'il estimait dangereuse [4].

Le chroniqueur ancien qui nous fournit ces renseignements ne nous laisse pas entendre ce qu'étaient les doctrines condamnées. Mais il est visible, étant données les circonstances qui amenèrent ce jugement, que les diatribes de Bacon contre les personnes et

[1] La légation des deux généraux est du 15 octobre 1276. Potthast, 21165-67. Elle fut renouvelée par les cardinaux pendant la vacance pontificale (21 mai-24 novembre 1277). Potthast, 21253. Voyez aussi les lettres de Nicolas III sur le même objet. Potthast, 21260-61, 21294-95, 21309-11, 21359, 21489-90, 21598, 21684.

[2] Martène et Durand, *Thesaurus Anecdotorum,* t. IV, col. 1779.

[3] *Analecta franciscana,* t. III, p. 365.

[4] Hic Generalis frater Hieronymus de multorum fratrum consilio condemnavit et reprobavit doctrinam fratris Rogerii Bachonis Anglici, sacrae theologiae magistri, continentem aliquas novitates suspectas, propter quas fuit idem Rogerius carceri condemnatus, praecipiendo omnibus fratribus, ut nullus illam teneret, sed ipsam vitaret ut per Ordinem reprobatam. Super hoc etiam scripsit domino Papae Nicolao praefato, ut per ejus auctoritatem doctrina illa periculosa totaliter sopiretur. *Analecta franciscana,* t. III, p. 360. La Chronique des Vingt-quatre Généraux ne donne pas de date à ce renseignement qu'on place avec raison en 1277. La date résulte de la chronologie et des événements du généralat de Jérôme d'Ascoli. Le recours à Nicolas III qui est la conclusion de l'action intentée contre Bacon, se place entre la date d'élection de ce Pape (25 nov. 1277), et la promotion de Jérôme au cardinalat (12 mars 1278), et indique que la condamnation de Bacon eut lieu pendant le séjour du Ministre Général à Paris, en 1277.

les institutions furent pour beaucoup dans la mesure administrative qui l'atteignit. D'autre part, ses idées bizarres sur le rôle qu'il attribuait aux mathématiques et à quelques autres sciences dans le domaine de la théologie, de même que sa confiance aveugle dans l'astrologie, suffisaient à lui attirer un châtiment qui nous paraît aujourd'hui extrême, mais qui s'explique par les graves difficultés en présence desquelles on se trouvait alors.

En tout cas, ni l'école franciscaine, ni la théorie de Bacon sur l'intellect agent, n'étaient visées par la condamnation de 1277. Seules, une fausse intelligence de la théorie citée du maître franciscain et la coïncidence chronologique de sa condamnation avec celle des propositions de 1277, ont servi à étayer une hypothèse en apparence vraisemblable, mais en réalité sans fondement.

X

CITATION

DE

SIGER DE BRABANT

PAR

L'INQUISITEUR DE FRANCE

La condamnation du 7 mars 1277 mettait les deux principaux inculpés, Siger de Brabant et Boèce de Dacie, dans une situation périlleuse. Jean XXI avait ordonné une enquête, nous l'avons vu, dans la pensée d'aboutir à des mesures disciplinaires [1]. Le décret d'Etienne Tempier frappait d'excommunication les auteurs des propositions réputées dangereuses, et l'évêque de Paris se réservait encore de procéder contre eux suivant les prescriptions du droit [2]. Les maîtres averroïstes étaient, par cet acte, atteints de grave suspicion; et nous avons observé déjà, qu'il semblait étonnant que les professeurs, menacés par la condamnation du

[1] Voy. p. CCXXVI.

[2] Excommunicantes omnes illos, qui dictos errores vel aliquem ex illis dogmatizaverint... nichilominus processuri contra eos pro qualitate culpe ad penas alias, prout jus dictaverit infligendas. Denifle-Chatelain, *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 543.

10 décembre 1270, aient pu continuer impunément, pendant plus de six années, à professer les mêmes doctrines. Des poursuites ne pouvaient manquer d'être dirigées contre eux, à raison des doutes qui s'élevaient publiquement sur leur orthodoxie. C'est ce qui arriva.

On a connu, jusqu'à ce jour, le fait de la citation de Siger de Brabant devant l'inquisiteur de France, Simon du Val, par le seul extrait qu'Echard avait fourni de l'acte même de citation [1]. La manière de parler du bibliographe avait aussi laissé subsister, du moins en apparence, quelque doute [2] sur la date de ce document que les historiens de Siger ont placée en novembre 1277, et plus souvent en novembre 1278 [3]. Dans ce dernier cas, on était en droit de se demander si une citation de Siger, faite par l'inquisiteur plus d'une année et demie après la condamnation de l'évêque de Paris, était en relation directe avec elle. Il en était déjà autrement, si la citation suivait à huit mois de distance la sentence solennelle du 7 mars. Dans l'une et l'autre hypothèse, le doute était d'autant plus de mise, que les historiens de Siger de Brabant ne connaissaient alors ni ses doctrines hasardées, ni leur identité avec les propositions les plus fondamentales de la condamnation de Paris.

Par une coïncidence bizarre, l'acte de citation de Siger et même le contenu entier du manuscrit consulté par Echard avaient été publiés intégralement en 1717, par Martène et Durand [4], c'est à dire deux années avant l'apparition du premier volume de

[1] *Script. Ord. Praed.*, I, p. 395.

[2] Echard avait donné ailleurs, comme date précise de la citation, novembre 1277. P. 295.

[3] Le Clerc n'a pas opté pour l'une des dates. *Histoire littéraire de la France*, t. XXI, p. 104. Cipolla, *Giornale storico*, 1886, p. 114-15, et Baeumker, *Die Impossibilia*, p. 65, adoptent 1278, et Gaston Paris, 1277. *La Poésie du Moyen Age*, p. 172.

[4] *Thesaurus Anecdotorum*, t. V, col. 1795-1814. Le manuscrit appartenait encore au couvent des Dominicains de Rouen quand le Prieur, le P. Jacob, le prêta à Martène pour qu'il en fît une copie (col. 1759), publiée en 1717, dans le tome cinquième du *Thesaurus*. Il fut échangé peu après pour d'autres livres, et porté au couvent des Dominicains de Saint-Honoré de Paris, où vivait Echard, et cela avant 1719, date de la publication du tome premier des *Scriptores Ord. Praed.* Le manuscrit était en effet à ce moment à Paris. *Ibid.*, p. 395.

l'œuvre monumentale des *Scriptores Ordinis Praedicatorum*. Depuis près de deux siècles, personne n'a encore utilisé le document à sa source, ce qui aurait cependant mis fin à diverses incertitudes.

L'acte de citation de Siger de Brabant n'appartient pas, comme on pourrait le croire, aux registres inquisitoriaux de Simon du Val, mais à une sorte de directoire à l'usage des inquisiteurs, dans lequel on a inséré diverses pièces originales pour servir de modèles. C'est ce qui nous vaut de posséder six actes émanés de l'inquisiteur de France, parmi lesquels la citation que l'on connaissait par les données incomplètes d'Echard.

L'acte de l'inquisiteur de France, Simon du Val, citant à son tribunal Siger de Brabant et Bernier de Nivelles, est du 23 octobre 1277. Il est adressé, d'une façon générale, aux Frères Prêcheurs et au Gardien des Frères Mineurs, ainsi qu'à leurs substituts. Cette suscription nous montre que la citation devait être adressée aux religieux Dominicains et Franciscains des lieux présumés où Siger et Bernier avaient cherché une retraite. L'inquisiteur, délégué apostolique, mentionne les facultés qui lui ont été expressément conférées, de pouvoir charger d'autres personnes de faire des citations, de procéder à l'audition des témoins et de proclamer des sentences.

Nous possédons encore les lettres pontificales du 20 avril 1273, adressées par Grégoire X aux inquisiteurs du royaume de France, lesquelles définissent leurs attributions, et mentionnent effectivement les pouvoirs invoqués par Simon du Val [1].

L'inquisiteur, dans sa citation, fait encore appel au droit qui lui a été conféré de pouvoir procéder contre les personnes qui se sont rendues coupables d'hérésie dans le royaume de France, bien qu'elles se soient ensuite transportées ailleurs [2], ce qui indique

[1] Ut ergo commissi vobis officii debitum utilius et liberius exequamini, committendi citationes, testium examinationes... et ad denuntiationes sententiarum, quas in quoslibet hac de causa tuleritis, accersiendi quoque, prout expedierit, peritos quoslibet... plena sit vobis et singulis vestrum, praesentium tenore, facultas. *Bull. Ord. Praed.*, I, p. 513; *Thesaurus Anecdot.*, t. V, col. 1819.

[2] Les mêmes lettres pontificales portent en effet cette concession : Contra

clairement que Siger de Brabant et Bernier de Nivelles avaient pris la fuite, soit à l'occasion de la condamnation du 7 mars, soit en présence des conséquences qu'elle allait avoir pour leurs personnes.

En raison de ses pouvoirs, l'inquisiteur ordonne à ses mandataires de citer, en présence de témoins dignes de foi, maître Siger de Brabant et maître Bernier de Nivelles, chanoines de Saint-Martin de Liège, gravement suspects d'avoir commis le crime d'hérésie dans le royaume de France, aux fins de comparaître, le dimanche après l'octave de l'Epiphanie (17 janvier 1278), à Saint-Quentin de Vermandois, diocèse de Noyon, devant l'inquisiteur, pour répondre de leur foi, et dire la vérité pure et entière sur eux et les autres touchant le crime d'hérésie et ce qui s'y rapporte [1].

illos quos in praedicto regno in haereseos crimine incidisse constiterit, licet ad alias partes se transferendos duxerint, procedendi... plena sit vobis... facultas. L. c.

[1] Frater Symon de Valle Ordinis fratrum Praedicatorum, Inquisitor haereticae pravitatis auctoritate apostolica in regno Franciae deputatus, religiosis viris fratrum Praedicatorum et Gardiano fratrum Minorum et eorum vices gerentibus salutem in auctore et consummatore fidei Christo Jesu.

Cum in authentico apostolico nobis Inquisitoribus misso contineatur expresse, quod nos citationes, examinationes testium, denuntiationes sententiarum fratribus ordinis Praedicatorum et Minorum possumus committere, non obstante quolibet privilegio a Sede apostolica sibi dato; necnon et quod nos contra eos qui in crimine haeresis in regno Franciae peccaverunt, et se ad partes alias transtulerunt, libere procedamus. Qua fungimur auctoritate vobis et cuilibet vestrum praecipiendo mandamus, quatenus magistrum Suggerum de Brabancia canonicum S. Martini Leodiensis et magistrum Bernerum de Nivilla canonicum ejusdem de crimine haeresis probabiliter et vehementer suspectos, et qui in regno Franciae dicuntur in tali crimine commisisse [incidisse], citetis peremptorie praesentibus testibus fide dignis, ut die Dominica post octavam Epiphaniae apud S. Quintinum in Veromandia Noviomensis diocesis compareant personaliter coram nobis responsuri de fide, et dicturi tam de se quam de aliis vivis et mortuis super crimine haeresis et super contingentibus ipsum crimen puram et plenariam veritatem. In signum vero recepti et executi mandati praesentibus sigilla vestra faciatis apponi. Datum anno Domini MCCLXXVII, die lunae in festo B. Clementis. Martène et Durand, *Thesaurus Anecdotorum,* t. V, col. 1812. Les éditeurs ont lu *Sigerum de Verbancio;* nous avons substitué la lecture d'Echard qui est plus exacte et plus sûre. *Script. Ord. Praed.,* I, p. 395. — La fête de Saint Clément, 24 novembre, tombait un mardi, en 1277. Le document est du lundi, veille de la fête, qui, selon l'usage, commençait dès les premières vêpres. Le document ne pourrait être de 1278, car la Saint Clément tombait un mercredi cette année là.

On ne saurait révoquer en doute que l'acte de citation de l'inquisiteur de France était la conséquence de la condamnation du 7 mars 1277, maintenant que nous connaissons et les doctrines des maîtres averroïstes et la teneur de la citation. La proximité chronologique des deux événements et le double fait que la suspicion d'hérésie a été encourue par Siger pendant son séjour en France et qu'il a pris la fuite hors du royaume, excluent l'incertitude qui pouvait subsister, lorsque les historiens de Siger possédaient des données moins nombreuses et moins précises.

Ce qui aurait peut-être lieu de surprendre, c'est que l'inquisiteur ait attendu, néanmoins, huit mois après la condamnation d'Etienne Tempier, pour lancer sa citation contre les deux maîtres fugitifs. Mais il ne faut pas oublier que la condamnation du 7 mars avait soulevé des doutes et des résistances. Les Prêcheurs lui avaient fait une vive opposition en tant qu'elle s'attaquait aux doctrines de Thomas d'Aquin; et s'ils étaient des adversaires déterminés de l'averroïsme philosophique, ils professaient une médiocre sympathie pour une tentative aussi équivoque que celle du 7 mars. L'inquisiteur dominicain devait être lui-même fort perplexe, bien qu'il y eût peu de doute touchant l'hétérodoxie de Siger de Brabant; et il est vraisemblable qu'il s'engagea dans cette affaire non seulement après mûre réflexion, mais encore après avoir pris des informations en haut lieu.

Dans sa citation, Simon du Val qualifie Siger et Bernier de chanoines de Saint-Martin de Liège. Il ne faudrait pas induire de là, que les deux maîtres ès arts avaient peut-être quitté l'Université de Paris, plus ou moins longtemps avant 1277, puis qu'à cette date ils étaient déjà devenus chanoines. Ce canonicat, en l'occurrence, n'était autre chose que le bénéfice ecclésiastique dont étaient pourvus tous les maîtres qui se livraient à l'enseignement, conformément à la législation portée en cette matière par le troisième et le quatrième conciles de Latran [1]. La possession d'un canonicat n'impliquait d'ailleurs autre chose chez son titulaire que la simple cléricature. La fuite de Siger et de Bernier ne se justifie que

[1] Mansi, *Concil.*, t. XXII, p. 227, 999; *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 10, 81.

par la condamnation du 7 mars ou par ses conséquences. Or, la condamnation nous apprend qu'elle visait des maîtres ès arts, par suite, de simples clercs; et nous savons, en outre, par le témoignage de Jean Peckham, que Siger de Brabant et Boèce de Dacie ne furent jamais des personnes religieuses, c'est à dire ni des prêtres séculiers, ni des religieux. Siger de Brabant et Bernier de Nivelles n'étaient donc, en 1277, que de simples clercs, bien que chanoines de Saint-Martin de Liège, et leur présence à l'Université de Paris ne peut faire de doute jusqu'au temps de la condamnation du 7 mars de cette même année.

On ne sait si les deux chanoines liégeois cités par l'inquisiteur de France comparurent devant son tribunal, mais nous ne le pensons pas. La suite de cette affaire nous montrera Siger de Brabant jugé et puni en cour de Rome. Il devient dès lors visible que Siger en appela de la juridiction de l'inquisiteur de France à l'autorité pontificale.

Bien des circonstances favorisaient un semblable appel : la singularité du cas des averroïstes qui se déclaraient catholiques malgré leur enseignement philosophique, la considération due à des personnalités notables, la bienveillance constante de l'Eglise romaine envers l'Université de Paris, enfin la concession de privilèges longtemps renouvelés qui soustrayaient à toute censure ecclésiastique les maîtres et les étudiants parisiens à moins d'une délégation spéciale du Saint-Siège [1], tout cela, plus le droit commun d'appel à une juridiction supérieure, permettait aux inculpés du 7 mars, de chercher auprès du Pape une justice peut-être plus clémente.

Bernier de Nivelles comparut vraisemblablement en cour de Rome, comme Siger de Brabant; toutefois, il fut renvoyé des fins de la poursuite, puisque nous le retrouvons plus tard,

[1] Grégoire IX avait concédé ce privilège le 12 juin 1237, pour sept ans. Il avait été renouvelé le 23 octobre 1246, et le 11 janvier 1263 pour le même laps de temps. *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 160, 192, 427. Le privilège cessait donc le 11 janvier 1270, et l'on ne voit pas qu'il ait été renouvelé. On s'explique alors que l'évêque de Paris ait pu porter les condamnations du 10 décembre 1270 et du 7 mars 1277.

faisant un legs de vingt-cinq volumes au collège de Sorbonne, et désigné comme exécuteur testamentaire d'un chanoine de Tongres en 1283 [1].

Nous ne savons pas si Boèce de Dacie, le principal inculpé avec Siger de Brabant, fut également cité devant le tribunal de l'inquisiteur. Etant donnée la circonstance spéciale à laquelle nous devons de connaître l'acte de citation relatif à Siger et à Bernier, un ordre semblable aurait pu être lancé contre Boèce sans que nous en ayons connaissance [2]. Boèce pouvait d'ailleurs n'avoir pas pris la fuite comme ses collègues du Brabant. Quoi qu'il en soit, Boèce de Dacie fut enveloppé, avec Siger de Brabant, dans la même série d'événements qui entraînèrent les deux maîtres averroïstes à un commun désastre.

On n'a rien su jusqu'à ce jour de la destinée de Boèce de Dacie, et la fin de Siger est elle-même demeurée obscure, ainsi que nous le dirons bientôt. Mais un texte passé inaperçu et déjà utilisé au cours de cette étude, jette une lumière inattendue sur les suites de la condamnation du 7 mars pour les deux grands suspects, Siger et Boèce. Ce texte nous est fourni par Jean Peckham, dans une lettre du 10 novembre 1284. L'ancien maître franciscain, adversaire de Thomas d'Aquin dans la théorie de l'unité des formes, pendant leur commun séjour à Paris, en 1270 [3], maintint, après être devenu archevêque de Cantorbéry, la condamnation de son prédécesseur contre cette même théorie [4]. Dans la lutte qu'il eut à soutenir contre les Dominicains anglais, il chercha à écarter la difficulté tirée du fait que Thomas d'Aquin avait propagé cette doctrine, en attribuant la paternité de la théorie à quelques maîtres qui n'étaient pas des personnes religieuses, et dont les deux principaux défenseurs et peut-être inventeurs ont

[1] L. Delisle, *Le Cabinet des manuscrits*, t. II, p. 144.

[2] L'acte de citation de Boèce, s'il y en eut un, devait être rédigé indépendamment de celui de Siger et de Bernier, puisqu'il était destiné à un autre lieu et à d'autres personnes, en vue d'atteindre le délinquant.

[3] Voy. p. CXIII et suiv.

[4] Ehrle, *John Peckham über den Kampf des Augustinismus und Aristotelismus in der zweiten Hälfte des 13 Jhs.* dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1889, p. 172 et suiv.; *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 624, 626, 634.

fini misérablement leurs jours, dit-on, au delà des Alpes, bien qu'ils ne fussent pas originaires de ces contrées. *Nec eam [opinionem] credimus a religiosis personis, sed saecularibus quibusdam duxisse originem, cuius duo praecipui defensores vel forsitan inventores miserabiliter dicuntur conclusisse dies suos in partibus transalpinis, cum tamen non essent de illis partibus oriundi* [1].

Que ces paroles s'appliquent à Siger de Brabant et à Boèce de Dacie, c'est ce qui ne peut faire de doute après la connaissance de diverses données que nous avons déjà trouvées sur notre chemin.

La théorie de l'unité des formes dans les composés, est une théorie exclusivement aristotélicienne. Elle avait cours dans l'école thomiste et chez les maîtres de la faculté des arts de Paris [2]. Comme c'est à Paris que Thomas a été en contact avec les artistes péripatéticiens et qu'il a défendu cette théorie contre Peckham lui-même et les théologiens augustiniens [3], il est patent que c'est le groupe des artistes parisiens que désigne Peckham quand il prétend, à tort d'ailleurs, que Thomas a emprunté cette doctrine à des personnes non religieuses, c'est à dire à de simples clercs qui n'étaient ni prêtres ni religieux.

Quant aux deux principaux des maîtres dont Peckham signale le sort, il est visible qu'il s'agit de Siger de Brabant et de Boèce de Dacie. Nous sommes en présence, en effet, de deux maîtres parisiens, contemporains de Thomas d'Aquin, déjà morts en 1284, originaires l'un et l'autre de pays qui sont au nord des Alpes, et dont la fin en Italie a été misérable.

Cette allusion à la fin de Siger et de Boèce est destinée, dans la pensée de Peckham, à rejeter sur la théorie de l'unité des formes l'ombre fâcheuse de la renommée des deux maîtres morts en Italie d'une façon infamante. Mais nous sommes renseignés d'ailleurs sur le sort de Siger de Brabant. Nous verrons qu'il mourut effectivement à Orvieto, dans les prisons inquisitoriales de la cour romaine, à la suite d'un emprisonnement à perpétuité.

[1] *Registrum epistolarum Joannis Peckham,* éd. Martin, t. III, p. 842; Ehrle, l. c., p. 175.

[2] Voy. p. CXIV, p. CXXV, n. 1, p. CL.

[3] Voy. p. CXIII et suiv.

Siger de Brabant est donc bien un des deux maîtres visés par Peckham. Mais la comparution de Siger en cour de Rome est manifestement la conséquence de la condamnation du 7 mars 1277 et de la citation faite par l'inquisiteur de France. Or, nous savons que Boèce de Dacie était, avec Siger, le principal tenant des doctrines condamnées, et il aurait même dépassé Siger en hardiesse, si nous devons nous en tenir au texte rapporté plus haut [1]. Dès lors, la marche naturelle de l'action judiciaire devait aboutir pour Boèce de Dacie aux mêmes conséquences que pour Siger de Brabant. Il devient ainsi évident que si Siger a eu un de ses collègues averroïstes de Paris pour compagnon d'infortune, ce ne peut être que Boèce de Dacie, aussi suspect que lui, sinon plus compromis encore.

Ces renseignements, on le voit, jettent un nouveau jour sur les données éparses que l'on possédait déjà antérieurement, en formant un lien entre des faits dont on avait insuffisamment établi la dépendance naturelle, et sur lesquels ne régnait pas encore une unité de vue. Le problème même de la fin de Siger, si vivement agité ces derniers temps, trouve dans le texte de Peckham quelques-uns des plus sûrs éléments de sa solution, ainsi que nous allons bientôt l'établir.

Nous savons donc par les renseignements de Peckham, combinés avec les autres données historiques, que Siger de Brabant et Boèce de Dacie ont fini misérablement leurs jours en Italie, eux qui n'étaient pas originaires de ces contrées, et cela à cause de la suspicion d'hérésie, soulevée par leur enseignement à l'Universitéde Paris et mise en évidence par la condamnation d'Etienne Tempier.

[1] Voy. p. CCXXXV. Le texte indiqué présente, pour qui n'a pas le ms. sous les yeux, une obscurité apparente dans sa seconde partie, c'est à dire depuis le mot *nonnulli*. Ce qui suit n'a en réalité pas de rapport avec la condamnation de 1277. Par cette formule, l'auteur de la collection d'erreurs condamnées à des époques diverses et contenues dans le ms. 16533, veut simplement établir une transition entre les divers groupes qui précèdent et celui qui suit.

XI

DERNIÈRES ANNÉES

DE

SIGER DE BRABANT

La rareté des renseignements sur la vie de Siger de Brabant s'est plus particulièrement étendue à l'histoire de ses dernières années et à sa mort. Même après un nouveau et important supplément d'informations, la fin de Siger, par suite des divergences de vues sur le dernier texte découvert, est demeurée obscure et incertaine.

Echard, en identifiant Siger de Brabant et Siger de Courtrai, avait cru pouvoir induire que Siger avait dû mourir orthodoxe [1]. On n'imaginait guère, en effet, dans son hypothèse, un hérétique faisant un legs de livres à la Sorbonne et y établissant la fondation d'un anniversaire. Le Clerc a suivi le biographe dominicain en cherchant à étayer sa thèse par de nouveaux arguments [2]. Mais on le sait, cette théorie pèche par la base, en tant qu'elle suppose l'identité des deux Siger, et elle ne permet, en outre, aucune inférence sur le temps et la nature de la mort de Siger de Brabant.

[1] *Script. Ord. Praed.*, I, 395.
[2] *Histoire littéraire*, t. XXI, p. 111, etc.

Le seul renseignement positif touchant la fin du célèbre maître parisien a consisté longtemps dans quelques paroles énigmatiques de Dante contenues dans l'éloge que le poète lui a consacré. « En de graves pensers », dit-il, « il lui semblait que la mort était lente à venir » [1].

Nul doute qu'il n'y eût dans ces mots une allusion aux conditions dans lesquelles Siger a disparu de ce monde. Mais l'indéfini de l'allusion ouvrait le champ à bien des hypothèses et lui ôtait, par là même, beaucoup de son utilité.

Un élément nouveau de solution a été apporté au problème de la mort de Siger par la publication du poème *Il Fiore*. L'éditeur, F. Castets, l'a donné d'après un manuscrit de la bibliothèque de la faculté de médecine de Montpellier [2]. Ce poème en sonnets italiens, imité, ou plutôt, traduit et abrégé du *Roman de la Rose,* a pour auteur Durante, médecin florentin, mort en 1305. L'éditeur, et d'autres avec lui, pensent qu'il est l'œuvre de Dante lui-même [3]. *Il Fiore* contient, relativement à un Siger, trois vers qui manquent dans le poème français de Jehan de Meung, et appartiennent de ce chef au traducteur italien.

Au sonnet XCII, Faux-Semblant, c'est à dire l'Hypocrisie allégorisée, racontant ses prouesses, dit :

Maître Siger ne fut guère heureux.
Je l'ai fait mourir misérablement,
En cour de Rome, à Orvieto.

Mastro Sighier non andò guari lieto.
A ghiado il fe' morire a gran dolore,
Nella corte di Roma, ad Orbivieto [4].

[1] . . . . in pensieri
Gravi, a morire gli parve esser tardo.
(*Paradiso,* cant. X, 134-135).

[2] *Il Fiore,* poème italien du XIIIme siècle en CCXXXII sonnets imité du Roman de la Rose par Durante. Montpellier et Paris, 1881.

[3] C'est aussi l'opinion de G. Mazzoni qui a promis de reprendre avec de nouveaux arguments la thèse de F. Castets. *Bulletino della Società Dantesca Italiana,* Maggio 1895, p. 116.

[4] p. 47.

Fallait-il voir dans le Siger du *Fiore* le même que celui de la Divine Comédie, c'est à dire Siger de Brabant? L'éditeur n'a pas hésité, et l'a affirmé catégoriquement. C. Cipolla, incliné par le témoignage d'Echard et de Guillaume de Tocco, a cru à la nécessité de distinguer deux Siger, un pour chacun des poèmes [1]. Mais, comme nous l'avons établi au commencement de cette étude [2], l'autorité des deux auteurs allégués est ici sans valeur, et rien ne s'oppose de ce côté à l'identification du Siger de Dante et de celui du Fiore. Baeumker lui-même, arrêté par des considérations sur lesquelles nous aurons à revenir dans le dernier chapitre de ce travail, ne considère pas l'identité des deux personnages comme absolument établie [3]. Nous verrons cependant qu'elle est certaine.

En dehors de la question de l'identification du Siger de la Divine Comédie avec celui du *Fiore*, un nouveau problème s'est encore posé : celui de l'intelligence du texte même du poème de Durante.

Le précieux tercet du *Fiore*, qui ajoutait de notables renseignements sur la fin de maître Siger, est devenu en effet l'objet d'interprétations très diverses qui vont à amoindrir beaucoup les avantages qu'on peut tirer de cette nouvelle source. Seule, la question de lieu demeure hors de conteste : Siger est mort à Orvieto [4].

Mais, de quelle manière, pour quelle cause et à quelle date, ce Siger est-il mort? Il y a là trois points de doute auxquels on a répondu diversement, sans arriver à des solutions uniformément acceptées.

Au premier abord, à la lecture des trois vers du *Fiore*, on pourrait croire que les circonstances de la mort de Siger de

[1] *Sigieri nella Divina Commedia*, p. 124. « La morte pure che Dante attribuisce a Sigieri di Brabante non è quella accennata dal *Fiore* ».

[2] Voy. p. LXXX et suiv.

[3] *Die Impossibilia*, p. 112 et suiv.

[4] Quant à l'expression *nella corte di Roma*, F. Castets l'entend dans un sens très peu rigoureux; il l'interprète plus qu'il ne la traduit par ces mots : « dans le territoire soumis à la juridiction du Pape ». *Il Fiore*, p. 152. Nous verrons qu'il faut la prendre dans un sens littéral.

Brabant sont nettement indiquées par ce mot *morire a ghiado,* dont le sens matériel, par conséquent, le plus obvie en apparence, semble être mourir par le glaive. Telle n'a pas été cependant la pensée de Castets, l'éditeur même du poème. Pour lui, l'expression *morire a ghiado* a la signification de *mourir de misère* ou *misérablement* [1]. En présentant la publication de Castets à l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres, le 6 mai 1881, Gaston Paris fit une communication sur le sujet qui nous occupe, et déclara que, dans sa pensée, l'expression en question devait bien s'entendre de *mourir par le glaive.* L'éminent romaniste maintint son opinion dans la revue *Romania* [2], et dans son étude sur Siger de Brabant, lue le 25 octobre de la même année, dans la séance publique des cinq Académies [3]. Dans la réédition qu'il a donnée de cette étude, il conserve sa première position [4].

Malgré l'autorité exceptionnelle de Gaston Paris, plusieurs romanistes défendirent l'interprétation de Castets, en particulier A. Boucherie [5], qui, dans une communication à laquelle était jointe une note de Castets lui-même, apporta de nouveaux exemples établissant que mourir *a dolor et a glaive,* n'impliquait en aucune manière une mort par le fer. « Dans la langue du XIII[me] siècle, dit Boucherie, le mot « glaive », soit seul, sot employé, comme ici, avec « douleur », avait justement le sens particulier de « détresse, tourment », qu'a deviné M. Castets » [6]. Après les exemples topiques apportés par Boucherie et Castets,

[1] *Il Fiore,* p. 151.

[2] T. X (1881), p. 460. « *Morire a ghiado* signifie certainement « mourir par le glaive », et *a gran dolore* indique une exécution judiciaire plutôt qu'un meurtre ».

[3] Publiée dans la *Revue politique et littéraire,* 3[me] série, 5 nov. 1881.

[4] *La Poésie du Moyen Age,* p. 165-83.

[5] *Revue des langues romanes,* VIII (1882), p. 297-300.

[6] *Revue des langues romanes,* p. 298. « *Glaive* figure comme presque équivalent de *martyre,* dans la chron. des ducs de Normandie », *ibid.* « Le passage le plus concluant que j'aie rencontré en faveur du sens *a glaive = avec de grandes souffrances* est un vers du *Roman de la Vie des Pères Hermites* ». *Ibid,* p. 299.

on a considéré leur thèse comme certaine. C'est le jugement formulé par R. Renier [1].

Ce conflit entre philologues éminents a eu pour effet de diminuer de beaucoup l'importance historique du texte fourni par le *Fiore*. Non seulement il nous empêche de reconnaître positivement le genre de mort de Siger et ses circonstances, mais il introduit encore par contre-coup l'incertitude dans la nature des causes qui l'ont amené. En effet, que Siger soit simplement mort dans la souffrance et la misère, bien des chemins l'ont pu conduire à ce dénoûment. Le discrédit jeté sur son enseignement par les condamnations de 1270 et 1277, sa citation devant les délégués de l'inquisiteur, expliqueraient suffisamment ce résultat. Que Siger, au contraire, ait péri par le glaive, notre esprit se porte aussitôt vers l'idée d'une catastrophe finale, dans laquelle le maître aura été l'objet d'un attentat, à moins qu'il ne se soit trouvé aux prises avec quelqu'une des justices humaines.

Conséquent avec lui-même, Gaston Paris a cherché à spécifier comment Siger aurait pu périr par le glaive. « *Morire a ghiado,* dit-il, signifie certainement « mourir par le glaive », et *a gran dolore* indique une exécution judiciaire plutôt qu'un meurtre. *Nella corte di Roma,* pour M. Castets, veut dire « dans le territoire soumis à la juridiction du Pape » ; il faut bien plutôt prendre ces mots dans leur sens propre et entendre que Siger de Brabant (cité comme hérétique en 1277 par le légat [2] du Pape) fut condamné et exécuté à Orvieto, dans un des trois séjours qu'y fit la cour de Rome pendant le dernier quart du XIIIme siècle [3] ».

Cette manière de voir semble, au premier moment, assez rationnelle. Cependant, si l'on y réfléchit, on s'aperçoit aisément qu'elle

[1] *Giornale storico della letteratura italiana,* III (1884), p. 109. « La questione sembrami risolta in suo favore (de M. Castets) ». K. Appel est du même avis et renvoie comme preuve supplémentaire à F. Godefroy, *Dictionnaire de l'ancienne langue française,* t. IV, Paris, 1885, p. 286. Cité par Baeumker, *Die Impossibilia,* p. 81, n. 1.

[2] Ce n'est pas le légat du Pape, mais bien l'inquisiteur qui avait cité Siger. Mais il est vrai que l'inquisiteur était délégué apostolique. Voyez p. CCLXVI, n. 1.

[3] *Romania,* X (1881), 460-1.

se heurte à des difficultés insurmontables. Tout d'abord, il ne paraît pas que mourir *à grande douleur* « indique une exécution judiciaire plutôt qu'un meurtre », car une exécution judiciaire, surtout par le glaive, n'éveille pas cette idée, à cause même de sa rapidité. Si *à grande douleur* doit être rapproché de quelque chose, c'est de la parole de Dante, nous disant que « Siger trouvait la mort lente à venir »; mais cela ne représente guère une mort par le glaive, ni en conséquence une exécution judiciaire.

Mais il existe surtout une difficulté capitale, et Gaston Paris s'en est rendu compte lui-même. Si l'on entend mourir *a ghiado* par mourir par le glaive, Siger périssant dans une exécution en cour de Rome, ce n'a dû être que pour une cause religieuse, la cause d'hérésie. Or, invariablement et sans exception, dans le XIIIme siècle, où la pénalité capitale est bien déterminée, on n'a jamais fait périr un hérétique par le glaive, mais toujours par le feu [1]. Dès lors, si l'on veut soutenir que Siger est mort décapité en cour de Rome, il faut écarter toute idée d'un procès pour cause d'hérésie. C'est ce que fait Gaston Paris. « *A ghiado* montre qu'il [Siger] ne fut pas brûlé, et par conséquent sans doute que le crime dont on le punit n'était pas l'hérésie. D'ailleurs, s'il eût été brûlé comme hérétique, Dante ne l'aurait pas mis dans le Paradis avec les grands théologiens. Il est bien plus probable, d'après le mot de Dante et ce que Pierre Du Bois rapporte de l'enseignement de Siger, qu'il avait attaqué le pouvoir politique du Pape, ce qui était fait pour plaire à l'auteur de la *Commedia* » [2].

Nous admettons sans hésiter que la décapitation par le glaive ne peut pas être la taxation de la peine pour crime d'hérésie, et

[1] L. Tanon, *Histoire des tribunaux de l'Inquisition en France,* Paris, 1893, p. 476 et suiv.

[2] *Romania* X, 461, n. 1. — G. Paris écrit en outre et dans le même sens : « Rien ne prouve que Siger ait été condamné comme hérétique. Le supplice des hérétiques était le feu. Siger périt par le glaive. Il n'est même pas certain que son exécution ait été proprement juridique. Il fut, suivant toute apparence, victime de haines politiques plus que religieuses, et si la citation de 1277, où il est prévenu d'hérésie, fut, comme il est probable, le point de départ de ses malheurs, il est possible qu'elle n'ait rien eu à faire avec sa mort ». *La Poésie du Moyen Age,* p. 177.

pareillement que Dante n'aurait pas mis au paradis un hérétique formel. Mais hors de là rien n'établit que Siger ait attaqué le pouvoir politique du Pape, et qu'il y ait de ce côté un indice éclairant son genre de mort.

Gaston Paris invoque le mot de Dante. Nous pensons qu'il s'agit des *invidiosi veri*. Mais, après ce que nous savons de la condamnation de 1277, il est visible que Dante fait ici allusion à la malveillance que Siger s'est attirée par son enseignement à Paris, laquelle aboutit à la condamnation de 1277. Or, parmi les 219 propositions condamnées que l'enseignement de Siger a en grande partie défrayées, on ne voit aucune proposition dirigée contre le pouvoir pontifical.

On ne peut pareillement rien tirer des paroles de Pierre Du Bois. Le peu que celui-ci nous dit de Siger n'a aucune couleur politique proprement dite. Du Bois a entendu Siger à Paris commentant la Politique d'Aristote. Le maître a affirmé qu'il est préférable pour un Etat d'être régi par de bonnes lois que par des magistrats honnêtes, car il n'est pas d'hommes, si honnêtes soient-ils, qui ne puissent être accessibles aux impressions de la colère, de la haine, de l'amitié, de la crainte, de la convoitise [1]. Cette pensée que G. Paris appelle une pensée « toute républicaine » et qu'il reconnaît être non de Siger, mais d'Aristote [2], était en somme fort raisonnable et n'avait rien de révolutionnaire. Par le vent d'aristotélisme qui soufflait alors, et avec les idées assez libérales que l'on professait relativement aux pouvoirs publics, cette pensée pouvait être dans l'esprit de bien des gens, et l'on ne saurait passer de cette seule donnée, sans signification notable, au fait très caractéristique que Siger aurait attaqué en particulier le pouvoir politique du Pape. C'est d'ailleurs ce qu'a justement observé Carlo Cipolla [3]. Il n'y a donc pas d'indice historique sérieux qui puisse incliner à croire que Siger a eu affaire avec la papauté pour une question d'ordre politique.

[1] Voy. p. CLIX, n. 7.
[2] *La Poésie du Moyen Age,* p. 170-71.
[3] *Giornale storico,* VIII, p. 123.

D'autre part, si l'on maintient que Siger a péri par le glaive en cour de Rome, on se heurte à des difficultés insolubles. Tout le monde reconnaît qu'une condamnation pour cause d'hérésie ne pouvait qu'amener la peine du feu. La mort par le glaive ne pourrait donc être que la conséquence d'un délit politique, ou de vengeances personnelles qui se seraient assouvies en supprimant Siger dans un guet-apens. Mais ni l'une ni l'autre hypothèse n'est soutenable.

Les conditions de la papauté, au XIIIme siècle, sont telles qu'il n'est pas possible qu'elle ait eu à connaître des délits politiques et à les juger. On ne doit pas confondre en effet l'organisation politique des Etats de l'Eglise au moyen âge avec celle qui lui a succédé dans des temps plus modernes. Quand les Papes sont devenus dans leurs Etats la seule et unique autorité temporelle, ils ont dû, à ce titre, connaître des affaires purement civiles et administratives et en exercer les fonctions. Mais il en a été autrement au moyen âge. Dans les Etats ecclésiastiques, les affaires d'ordre temporel ou politique relevaient d'autorités civiles qui, sous divers noms, étaient distinctes et plus ou moins indépendantes de l'autorité pontificale. Au temps même où nous place cette étude, nous voyons Nicolas III donner le 18 juillet 1278 une importante constitution sur l'élection et la durée de la charge sénatoriale à Rome qui assujettissait plus que par le passé le pouvoir civil à l'autorité pontificale [1]. Une affaire purement politique n'aurait donc pas conduit Siger de Brabant devant la curie romaine, mais devant l'autorité civile. Il est d'ailleurs si manifeste qu'une exécution capitale pour un délit politique n'a pu être le fait de la justice pontificale, que même dans les cas de délits religieux impliquant la peine de mort, la vindicte publique était toujours exercée par les magistrats civils, dans les Etats de l'Eglise comme ailleurs. Ainsi, lorsque Grégoire IX avait porté son édit du 25 juillet 1231 contre les hérétiques [2], le sénateur et le

[1] Potthast, 21362. Voyez aussi 21644, 21723. Ptolomaeus Lucensis, *Hist. eccles.*, dans *Rer. Ital. Script.*, t. XI, col. 1181 ; F. Gregorovius, *Geschichte der Stadt Rom*, t. V, Stuttgart, 1865, p. 476 et suiv.

[2] J. F. Boehmer, *Acta imperii selecta*, Innsbruck, 1870, t. II, p. 665-66;

peuple romain l'avaient promulgué comme loi civile s'engageant à en assurer l'exécution en ce qui les concernait [1], et Frédéric II, en 1220, après son couronnement, avait agit de même relativement aux décrets ecclésiastiques antérieurs sur cette matière [2]. Si l'Eglise n'acceptait pas d'exécuter elle-même une peine capitale encourue pour un délit religieux qui relevait essentiellement de ses attributions [3], à plus forte raison ne l'aurait-elle pas fait pour un délit d'ordre civil ou politique.

Enfin, lors même que l'on concèderait que Siger de Brabant ait eu affaire avec l'autorité pontificale pour avoir attaqué ses droits politiques, Siger serait néanmoins en l'espèce tombé dans un cas d'hérésie, et son procès aurait été purement d'ordre religieux. Si Siger, en effet, avait soutenu sur le pouvoir temporel pontifical quelque théorie atteignant le droit ou les conditions essentielles de son existence, ses doctrines, quoique visant un fait politique et contingent, n'en étaient pas moins des erreurs religieuses sur la constitution de l'Eglise et devenaient de ce chef une hérésie. C'était le cas déjà ancien d'Arnaud de Brescia. Le réformateur du XIIme siècle n'avait, à proprement parler, attaqué ni les dogmes, ni l'enseignement ecclésiastique, mais en formulant des erreurs sur les conditions temporelles de l'Eglise, laquelle, d'après lui, était incapable de posséder, il avait contracté la condition d'hérétique, et la peine qui lui avait été appliquée en conséquence de ses théories était celle même du feu [4].

Une action judiciaire contre Siger de Brabant ne pouvait donc, en aucune hypothèse, se dénouer dans une exécution capitale par le glaive, en cour de Rome.

Gaston Paris, qui a pressenti ces difficultés, a hésité à affirmer

P. Fredericq, *Corpus documentorum Inquisitionis Neerlandicae,* Gent, 1889, t. I, p. 77.

[1] Boehmer, l. c. p. 666-67; Fredericq, p. 79.

[2] *Monum. German. Hist. Leges,* II, p. 242-43; Fredericq, l. c. p. 70.

[3] Tanon, *Histoire des tribunaux de l'Inquisition,* p. 472 et suiv.

[4] E. Vacandard, *Arnaud de Brescia,* dans *Revue des questions historiques,* 1884, p. 52 et suiv.; A. Hausrath, *Arnold von Brescia,* Leipzig, 1891 p. 151 et suiv,

que la mort de Siger ait été la conséquence d'une action judiciaire. Après avoir écrit que « *a gran dolore* indique une exécution judiciaire plutôt qu'un meurtre », il ajoute un peu plus loin, qu' « il n'est pas même certain que son exécution ait été proprement juridique » [1]. Voici d'ailleurs la manière dont le savant écrivain nous représente la fin tragique de Siger de Brabant. « Martin IV n'est autre que ce Simon de Brion, cardinal et légat, qui, en 1275, avait mis fin à Paris au conflit entre les partisans d'Aubri et ceux de Siger, et qui avait menacé de punir impitoyablement les principaux auteurs des troubles. Il avait un caractère passionné, violent et impérieux : c'est lui qui déposa le roi d'Aragon pour donner son royaume à Philippe le Hardi, portant ainsi à l'excès, de l'aveu des plus zélés défenseurs de la politique romaine, la prétention des Papes à dominer l'ordre temporel et à disposer des couronnes même. N'est-il pas permis de croire que, retrouvant sous sa main l'homme hardi et remuant qui avait professé des maximes d'une indépendance inquiétante, qui avait tout au moins discuté des paradoxes suspects, qui avait agité l'Université de Paris par son enseignement et ses menées, qui avait attaqué les Dominicains, cette milice dévouée au Saint-Siège, il saisit l'occasion de réaliser ses anciennes menaces, et de supprimer un adversaire dangereux en le frappant, comme il avait dit, du glaive de la justice, de manière à terrifier ceux qui seraient tentés de l'imiter ? [2]. Ce n'est là toutefois qu'une conjecture; peut-être les archives du Vatican nous en fourniront-elles quelque jour la confirmation ou le démenti [3] ».

Il serait hors de propos d'attacher plus d'importance à cette conjecture que ne lui en attribue son auteur lui-même. Nous ferons toutefois remarquer qu'elle est absolument improbable. Les considérations tirées du caractère de Martin IV ne portent pas, car il est à peu près incontestable que Siger de Brabant comparut en cour de Rome en 1278, en tout cas certainement avant le pontificat

[1] *Romania,* t. X, p. 460-61.
[2] Voy. p. CCXXI, n. 4.
[3] *La Poésie du Moyen Age,* p. 177-78.

de Martin IV, élu le 22 février 1281. De plus, il est moralement impossible que Siger de Brabant ait été mis à mort en cour de Rome en dehors d'une action judiciaire, par ordre ou simplement par connivence d'un Pape. Dire que Martin IV a voulu « supprimer un adversaire dangereux », même si l'on ajoute « en le frappant du glaive de la justice », ce n'est là qu'une métaphore qui ne pourrait résoudre la difficulté historique : en dehors d'une exécution judiciaire, on ne peut frapper du glaive de la justice; on frappe du glaive de l'arbitraire, c'est à dire de l'iniquité.

Enfin l'identité de la fin de Siger de Brabant et de Boèce de Dacie, telle que nous la fait connaître Jean Peckham, écarte l'hypothèse d'une mort accidentelle pour Siger de Brabant.

Ces difficultés insolubles, on le voit, sont le résultat de l'affirmation qui leur a servi de point de départ, à savoir, que *morire a ghiado* signifie mourir par le glaive, et non, comme le veulent la plupart des romanistes, mourir misérablement. Nous verrons que Siger de Brabant n'est pas mort en effet par le glaive, mais en captivité; et nous aurions pu, grâce à la connaissance des données que nous possédons présentement sur Siger, éviter cette digression, si l'autorité exceptionnelle qui s'attache aux jugements de l'éminent Administrateur du Collège de France, ne nous avait imposé le devoir d'examiner son opinion en détail.

Trois textes historiques doivent nous permettre de résoudre le problème relatif aux dernières années de la vie de Siger de Brabant. Ils sont empruntés à une lettre de Jean Peckham du 10 novembre 1284, à la *Divine Comédie* de Dante et au *Fiore* de Durante.

Peckham nous dit en parlant de l'opinion de l'unité des formes : « Nous ne croyons pas que cette opinion tire son origine de personnes religieuses, mais bien de quelques séculiers, dont les deux principaux défenseurs et peut-être inventeurs, ont fini misérablement leurs jours, dit-on, en pays transalpin, bien qu'ils ne fussent pas originaires de ces contrées [1] ». Nous avons vu déjà

[1] Voy. p. CCLXX.

que les deux personnages visés étaient Siger de Brabant et Boèce de Dacie.

De son côté, Dante fait prononcer, par Thomas d'Aquin, un éloge de Siger, placé parmi les âmes illustres du Paradis. Thomas dit à Dante : « Celui-ci, que trouve ton regard en revenant vers moi, est la lumière d'un esprit qui, dans de graves pensers, trouva la mort lente à venir. C'est la lumière éternelle de Siger qui enseigna dans la rue de Fouarre et syllogisa d'importunes vérités [1]. »

Enfin l'hypocrisie, personnifiée sous le nom de Faux-Semblant, fait cette déclaration dans le *Fiore :* « Maître Siger ne fut guère heureux, je l'ai fait mourir misérablement, en cour de Rome, à Orvieto » [2].

Ces trois textes s'éclairent et se complètent mutuellement. Mais les historiens qui ont traité de Siger avant nous n'ayant pas connu le premier, il n'était pas manifeste que le Siger de Dante fût le même que celui du *Fiore,* puisque en aucun endroit, Siger n'est qualifié de son nom d'origine, et que les données intrinsèques ne sont pas notablement communes. Aussi quelques critiques avaient hésité à admettre l'identification [3]. Les doutes doivent cesser maintenant. De même que personne ne s'est refusé à voir dans le Siger de la *Divine Comédie,* Siger de Brabant, ainsi devons-nous reconnaître dans le Siger du *Fiore,* mort misérablement en cour de Rome, le Siger de Brabant de Jean Peckham mort misérablement au delà des Alpes. Les trois textes visent donc le même personnage, et l'on verra combien leurs données sont précises et comment elles concordent avec la suite des événements qu'impliquait la carrière antérieure de Siger.

La présence de Siger de Brabant et de Boèce de Dacie en Italie est incontestablement la conséquence des événements universitaires de 1277. Les maîtres incriminés appelèrent au Saint-Siège,

[1] *Paradiso,* canto X, v. 133-38. On trouvera le texte cité intégralement au chapitre suivant.

[2] Voy. p. CCLXXIII.

[3] Voy. p. CCLXXIV.

si toutefois ce dernier n'intervint pas lui-même dès les débuts de l'affaire pour l'évoquer à son tribunal.

Les maîtres parisiens suspects ne pouvaient, malgré leur fuite, éviter de comparaître devant l'inquisiteur ou un tribunal ecclésiastique compétent. Peut-être même n'avaient-ils quitté Paris que pour se remettre à la justice pontificale, d'ordinaire plus paternelle et plus bénigne. La législation ecclésiastique en cette matière était fixée depuis longtemps. Les décrets de Lucius III au Concile de Vérone, en 1184 et 1185, avaient fourni une première base juridique [1], complétée par la constitution du IVme concile de Latran en 1215 [2]. Quiconque était suspect d'hérésie, et Siger l'était par le fait de l'excommunication d'Etienne Tempier et de la citation de Simon du Val, quiconque était suspect d'hérésie était tenu de se purger de façon à faire paraître son innocence, dans la mesure où le requérait la gravité de la suspicion et la qualité de la personne. A défaut de cette justification, le suspect tombait sous le coup de l'excommunication ; il devait être évité, et au terme d'une année, il était condamné comme hérétique. Il y avait donc urgence pour Siger et ses collègues les plus compromis à se présenter devant l'autorité ecclésiastique pour purger la suspicion d'hérésie dont ils étaient atteints ; et c'est pour cela qu'il est de toute vraisemblance qu'ils durent comparaître à la curie romaine dans le courant de 1278.

Il est donc tout à fait gratuit de voir dans la comparution

[1] Qui vero inventi fuerint sola ecclesie suspicione notabiles, nisi ad arbitrium episcopi juxta considerationem suspicionis qualitatemque persone propriam innocentiam congrua purgatione monstraverint, simili sententie subjacebunt. Fredericq, *Corpus Inquisitionis,* I, p. 54, 57.

[2] Qui autem inventi fuerint sola suspicione notabiles, nisi juxta considerationes suspicionis qualitatemque personae propriam innocentiam congrua purgacione monstraverint, anathematis gladio feriantur et usque ad satisfactionem condignam ab omnibus evitentur ; ita quod si per annum in excommunicatione perstiterint, extunc velut haeretici condemnentur. Fredericq, *Corpus Inquisitionis,* I, p. 67. Ces statuts furent plusieurs fois renouvelés dans la suite ; tout d'abord le 25 juin 1231 par Grégoire IX. L. c., p. 77. Voyez C. Henner, *Beiträge zur Organisation und Competenz der Päpstlichen Ketzergerichte,* Leipzig, 1890, p. 306, n. 2.

et le jugement de Siger l'action des Dominicains, et à plus forte raison, un acte de vengeance de leur part. Gaston Paris se méprend quand, parlant des Dominicains et de Siger, il écrit : « Il est bien probable que ce fut leur inimitié qui le perdit » [1]. Il n'y avait aucune inimitié entre les Dominicains, comme tels, et Siger de Brabant. La prétendue intervention de Siger dans la lutte de Guillaume de Saint-Amour contre eux est une fiction, comme nous l'avons établi plus haut [2]. Le seul choc entre Siger et les Dominicains, fut la lutte doctrinale de 1270, qui mit aux prises Siger et Thomas d'Aquin [3]. A cette occasion, le maître averroïste témoigna assez de l'estime qu'il avait de ses adversaires lorsqu'il déclara qu'Albert et Thomas étaient les deux plus hautes personnalités philosophiques du temps [4], pour que les Dominicains n'eussent aucun motif spécial de nourrir des antipathies contre lui. S'ils étaient opposés à Siger, c'était à raison des doctrines exorbitantes qu'il croyait pouvoir propager. N'importe quel homme d'église de sens rassis devait être dans le même état d'esprit à l'endroit des averroïstes, et les Dominicains ne quittèrent pas le terrain scientifique de la dispute. Ce fut, au contraire, le parti ennemi des Prêcheurs, dans l'Université de Paris, les maîtres séculiers, héritiers de l'esprit de Guillaume de Saint-Amour, c'est à dire de ses antipathies à l'égard des religieux [5] et de la philosophie d'Aristote [6], qui mirent en mouvement l'action judiciaire qui devait conduire Siger à sa ruine [7]. La tentative par laquelle ils essayèrent d'englober dans une commune réprobation les doctrines de Siger de Brabant et de Thomas d'Aquin était de nature à refroidir les Dominicains, et non à les animer, même à l'égard des averroïstes [8]. Quant à l'intervention de Simon du Val, elle n'eut rien de spon-

[1] *La Poésie du Moyen Age,* p. 177.
[2] Voy. p. LXXXII et suiv.
[3] Voy. p. CXVII et suiv., p. CLXXXV et suiv.
[4] Voy. p. LX.
[5] Voy p. CV et suiv.
[6] Voy. p. CIX et suiv.
[7] Voy. p. CCXXVIII et suiv.
[8] Voy. p. CCXLVII et suiv.

tané; elle fut la conséquence de la condamnation du 7 mars 1277, qui ne permettait pas à l'inquisiteur de se dérober aux obligations de sa charge [1].

On ne saurait tirer non plus, à ce sujet, aucune indication du *Fiore,* et c'est à tort qu'on a parlé de « l'application spéciale qui, dans le poème italien comme dans le poème français, est faite aux Dominicains de la personnification de Faux Semblant » [2]. Ce nom allégorique, dans la pensée du poète, n'est la personnification exclusive d'aucune classe sociale. Faux-Semblant a soin de nous dire qu'il s'est identifié à toutes les conditions de la vie humaine : « Une heure il est prêtre, une autre moine, et tour à tour prince, chevalier, valet ou page ». Après avoir poursuivi son énumération, il ajoute que, « en un mot, il est de toutes les professions » [3]. Dans la suite des sonnets où Faux-Semblant nous expose ses théories, il est visible qu'il se donne, le plus souvent, pour un homme de religion, mais aucun Ordre ne semble spécialement visé. Les deux seuls endroits où nous rencontrons des allusions précises, ne s'appliquent justement pas aux Dominicains, mais à d'autres religieux [4]. Quant au sonnet même où il

[1] Voy. p. CCLXV et suiv.

[2] *La Poésie du Moyen Age,* p. 177.

[3] Le vite d'esto mondo i' ò provate,
Ch' un' or divento prete, un' altra frate,
Or prinze, or cavaliere, or fante, or pagio.
. . . .
A brieve motti i' son d' ogni mestiere.
Il Fiore, p. 51.

[4] Au sonnet CXXVI (p. 64), le poète fait allusion à la poursuite des hérétiques exercée à Prato, Arezzo et Florence. Mais depuis 1254, l'inquisition était confiée aux seuls Franciscains dans les Etats de l'Eglise et la Toscane. Voyez p. suivante, n. 2. — En deux autres endroits, il est fait allusion à l'histoire de *frate Alberto* (p. 45, 66). Castets croit pouvoir rapprocher ce nom de celui du Général des Frères Mineurs (p. 149), Albert de Pise, qui gouverna l'Ordre de 1239 à 1240. *Analecta franciscana,* III, p. 233 et suiv. Ce rapprochement est sans fondement aucun. L'allusion du *Fiore* vise manifestement l'histoire de Fra Alberto da Imola, dont Boccace a fait le sujet d'une nouvelle scandaleuse. *Il Decamerone,* Giornata quarta, Novella II. Le fond de cette nouvelle, qui n'a vraisemblablement rien d'historique, circulait déjà et était connu de l'auteur du *Fiore.* Boccace indique l'Ordre auquel aurait appartenu le prétendu fra Alberto : il n'était pas Dominicain.

est fait mention de Siger de Brabant, on ne peut identifier Faux-Semblant avec l'action des Dominicains. Ce fut l'action de l'évêque de Paris et des maîtres séculiers de la faculté de théologie qui conduisit Siger à sa perte.

La cause qui amena Siger et Boèce de Dacie en cour de Rome fut incontestablement l'objet d'un procès en règle. La connaissance des actes ou tout au moins de la sentence de condamnation jetterait une lumière plus directe et plus abondante sur des événements que nous avons dû reconstituer dans cette étude d'après des données très fragmentaires et quelquefois confuses. Une de ces exhumations documentaires fréquentes et inattendues, comme il s'en produit de nos jours, viendra peut-être apporter un supplément d'information. Nous devons, pour le moment, nous contenter de mettre à profit les ressources que nous possédons en les éclairant de ce que nous connaissons des doctrines et des antécédents historiques de Siger de Brabant.

Siger dût comparaître soit à Rome, où résida d'ordinaire la curie pendant les années 1278 et 1279, soit à Viterbe où elle se trouva pareillement du 20 juin au 18 octobre 1277 et du 13 septembre à la mi-novembre 1278 [1].

L'affaire de Siger pouvait être remise aux inquisiteurs locaux. L'inquisition, depuis 1254, avait été confiée aux Frères Mineurs dans les Etats de l'Eglise et la Toscane [2]. Mais il est plus probable que l'on constitua un tribunal spécial pour juger et examiner le cas [3]. Jean Peckham, qui fut lecteur de la curie en 1278 [4], fit peut-être partie de la commission. Il était à Paris, comme maître, au temps des polémiques averroïstes de 1270 et de la première condamnation [5]. Sa connaissance des événements pouvait être

[1] Voy. Potthast, aux années citées.

[2] Potthast, 15304, 15330, 15409, 15410. H. C. Lea, *A History of the Inquisition of the Middle Ages*, New York, s. a. Vol. I, p. 301.

[3] On peut voir, comme exemple, ce qui se passa pour l'affaire de la condamnation de l'Evangile éternel. Denifle, *Archiv f. Litt.-u. Kirchengesch.*, I, p. 88 et suiv.

[4] *Analecta franciscana*, III, p. 361.

[5] Voy. p. CXIV et suiv.

utile dans les circonstances où l'on se trouvait. On s'expliquerait aussi qu'il ait été spécialement renseigné sur le sort des averroïstes, ainsi qu'il ressort du texte que nous possédons de lui touchant Siger de Brabant et Boèce de Dacie.

L'accusation contre les inculpés porta naturellement sur l'hétérodoxie de leur enseignement universitaire, telle qu'elle nous est apparue déjà dans les écrits de Siger de Brabant. Les ouvrages des maîtres averroïstes durent fournir la base de l'accusation. Bien que d'ordre purement philosophique, les doctrines de Siger impliquaient directement de nombreuses hérésies, puisqu'elles allaient à la négation de quelques-unes des vérités les plus fondamentales du christianisme. Les maîtres parisiens ne manquèrent pas d'exciper qu'ils n'avaient cessé de faire profession explicite de la foi chrétienne et avaient fréquemment déclaré vouloir adhérer à l'enseignement ecclésiastique. Les juges n'acceptèrent sans doute pas le subterfuge, et les accusés furent déclarés hérétiques. Néanmoins Siger et ses compagnons n'eurent pas de peine, de leur côté, à confesser la foi de l'Eglise puisqu'ils avaient constamment protesté de leur fidélité, mais leur abjuration dut s'effectuer dans une forme qui condamnait et leur théorie des rapports de la science et de la foi, et les erreurs mêmes de leur philosophie.

En tout cas, l'équivoque de leur situation était telle qu'on ne pouvait les traiter d'hérétiques formels. Revenant à résipiscence, ils n'étaient plus passibles de la peine capitale [1]. La peine taxée par la législation inquisitoriale qui devait leur être appliquée était celle relative aux hérétiques dogmatisants qui se réconciliaient, à savoir, la détention perpétuelle. Nous trouvons cette indication même dans le directoire inquisitorial qui nous a conservé l'acte de citation de Siger de Brabant et de Bernier de Nivelles [2].

Que les événements relatifs à Siger de Brabant et à Boèce de Dacie se soient déroulés, depuis leur venue en Italie, de la façon que

[1] TANON, *Histoire des Tribunaux de l'Inquisition*, p. 480.

[2] Dubitatio oritur apud quosdam utrum relapsi in incredentiam et haeretici dogmatizantes, si postquam fuerint deprehensi, voluerint poenitere, relinqui debeant judicio saeculari. Et videtur nobis quod non, sed in quocumque casu tales ad intrusionem sint condemnandi. *Thesaurus Anecdot.*, t. V, col. 1798.

nous venons de voir, c'est ce qu'il est aisé de démontrer. Le seul fait que les deux clercs étaient engagés dans un procès, impliquait une marche régulière et presque mécanique dans les événements qui les concernaient. Mais ce que nous avons établi, en insistant surtout sur les antécédents de l'affaire et les exigences du droit, se vérifie pareillement par les données tirées des trois textes cités plus haut.

Nous savons par le texte de Peckham que Siger et Boèce ont eu un sort commun. La cause de leur mort en Italie, eux qui étaient d'outre-monts, a été une affaire doctrinale, puisqu'il rappelle ce fait, afin d'infirmer leurs doctrines sur l'unité des formes, et cherche à faire retomber sur elle la suspicion qui s'attachait au sort de leurs auteurs [1].

Le *Fiore,* de son côté, en attribuant à Faux-Semblant, c'est à dire aux adversaires de Siger, de l'avoir fait mourir en cour de Rome [2], insinue clairement qu'ils lui ont suscité une affaire d'orthodoxie qui s'est tournée contre lui et l'a conduit à sa ruine [3].

Que Siger et Boèce aient été condamnés, cela découle clairement des données de Peckham et du *Fiore,* puisque les deux maîtres sont morts en Italie, et d'une façon misérable.

Quant à la question de la pénalité, nous ne pensons pas qu'elle puisse maintenant paraître obscure. Les griefs apportés contre les accusés ne pouvaient pas, de leur nature, entraîner la peine capitale, étant donné que Siger et Boèce acceptaient

[1] Voy. p. CXVI.

[2] G. Paris a raison d'écrire : « *Nella corte di Roma,* pour M. Castets, veut dire « dans le territoire soumis à la juridiction du Pape » ; il faut bien plutôt prendre ces mots dans leur sens propre ». *Romania*, X, p. 461. Castets a été amené à son interprétation par la pensée que Siger « avait été condamné au bannissement, puis interné dans une ville d'Italie ». Il justifie cette vue par cette observation : « Le fait, tout choquant qu'il nous paraisse, ne doit pas surprendre : un Pape n'a-t-il pas prononcé également l'exil de Saint-Amour, de l'allié de Siger ? » *Il Fiore*, p. 151. Siger, nous le savons, n'était pas l'allié de Saint-Amour, et celui-ci fut banni du royaume de France par le roi, et non par le pape. *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 403-5. Le bannissement n'était pas d'ailleurs une relégation ; et l'internement de Siger à Orvieto ne pouvait être que la conséquence d'une affaire judiciaire conduite en Italie.

[3] Voy. p. CCLXXIII.

l'intégrité de l'enseignement catholique. Cette peine eût-elle été appliquée, elle n'aurait pu être une décapitation, mais la mort par le feu [1]. Les condamnés n'ayant pas subi la peine du glaive, il faut entendre, à la suite de la presque totalité des romanistes, que *morire a ghiado* signifie mourir misérablement [2]. Cette interprétation, rendue déjà certaine par les autres données, se trouve être confirmée d'une façon très inattendue par l'expression même de Peckham, quand il nous dit que les deux maîtres averroïstes sont morts misérablement : *miserabiliter dicuntur conclusisse dies suos* [3]. Enfin, le mot de Dante relatif à Siger, « qu'en de graves pensers, la mort lui sembla lente à venir » [4], s'interprète seulement sans peine dans l'hypothèse d'une condamnation à la détention perpétuelle. Boucherie, par le seul examen de ces quelques paroles de Dante, était déjà arrivé à cette conclusion [5].

Nous savons par le *Fiore* que Siger de Brabant mourut à Orvieto. Il peut se faire qu'il fut interné, avec Boèce de Dacie, dans cette ville, immédiatement après sa condamnation. Mais il est possible aussi, bien que cela paraisse difficile, qu'il ait suivi les déplacements de la curie, et ait été incarcéré successivement en plusieurs lieux. Le *Fiore* semble vouloir dire que Siger est mort à Orvieto, parce que la curie romaine y était alors en résidence, et non par le fait d'une concomitance accidentelle. Mais il se peut aussi que l'auteur du *Fiore* ait simplement voulu signifier que c'était pour avoir comparu en cour de Rome que Siger était mort à Orvieto. Au cas contraire, il faudrait accepter que les prisonniers étaient gardés à vue dans la curie et la suivaient dans ses pérégrinations.

[1] Voy. p. CCLXXX.
[2] Voy. p. CCLXXV.
[3] Voy. p. CCLXX.
[4] Voy. p. CCLXXIII, n. 1.
[5] « Disposition d'esprit qui se comprend chez un homme condamné à un châtiment d'une durée indéfinie, à la prison perpétuelle par exemple, mais non chez un condamné à mort destiné à périr promptement sous le glaive ». Boucherie, *Revue des langues romanes,* 3me série, VIII (1882), p. 298.

Les historiens de Siger n'ont eu aucun moyen précis de déterminer la date de sa mort. Gaston Paris, partant de ce fait que Siger avait fini ses jours à Orvieto et que la curie y était alors en résidence, a induit que le maître brabançon a dû y mourir en 1283 ou en 1284, pendant le séjour de Martin IV, à raison de l'ancienne inimitié de celui-ci contre Siger, puisqu'il n'était autre que l'ancien légat, Simon de Brion [1]. Mais l'hypothèse d'une mort violente de Siger ne se réalisant pas, rien n'indique que la mort naturelle du prisonnier tombe de préférence pendant ce séjour de la curie à Orvieto, plutôt qu'au cours de ceux qui l'ont suivi.

Aussi Baeumker a-t-il proposé une autre date. Observant d'une part que Martin IV était tout aux affaires politiques, au temps de son séjour à Orvieto, et d'autre part qu'il se manifesta une activité exceptionnelle dans la répression de l'hérésie sous le pontificat de Nicolas IV, il pense pouvoir placer la mort de Siger en 1290-1291, pendant le long séjour que la cour pontificale fit alors à Orvieto [2]. Mais cette manière de voir a le grave inconvénient de faire comparaître Siger en cour de Rome treize ou quatorze années après le délit commis par lui à Paris, et de faire tomber sa mort naturelle aussitôt après son jugement.

Le texte de Jean Peckham résout positivement la question. C'est dans une lettre du 10 novembre 1284 que l'archevêque de Cantorbéry affirme que Siger et Boèce ont fini misérablement leurs jours, dit-on, au delà des Alpes, *miserabiliter dicuntur conclusisse dies suos in partibus transalpinis* [3]. Il semble bien qu'à ce moment les deux maîtres soient morts. C'est du moins le sens immédiat du texte. On pourrait soutenir, à la rigueur, que Peckham considérait peut-être, comme ayant achevé leurs jours, des hommes dont la destinée était fixée par un emprisonnement à perpétuité; mais ce serait vraisemblablement trop s'écarter de la signification directe des paroles que nous venons de citer.

Si donc nous admettons, comme semble l'indiquer le *Fiore*,

[1] *La Poésie du Moyen Age*, p. 177.
[2] *Die Impossibilia des Siger von Brabant*, p. 87-89.
[3] Voy. p. CCLXX.

que la curie était présente à Orvieto quand Siger y mourut, la date de cette mort tombe entre le 23 mars 1281 et le 27 juin 1284. Martin IV, en effet, depuis sa consécration, résida à Orvieto pendant le laps de temps indiqué, sauf la seconde moitié de 1282 qu'il passa à Montefiascone, à peu de distance d'ailleurs d'Orvieto [1].

Tels sont, croyons-nous, les résultats autorisés fournis par une étude attentive des diverses données historiques, qui peuvent permettre de fixer le développement de la biographie de Siger de Brabant. Tout imparfaits qu'ils sont, ils nous laissent néanmoins saisir dans son ensemble la physionomie du célèbre maître averroïste : ils nous ont révélé la suite des principaux événements qui ont constitué son existence tourmentée, et la position précise qu'il occupa dans le mouvement intellectuel de son siècle.

[1] Potthast, aux années 1281-1284.

XII

SIGER DE BRABANT

THOMAS D'AQUIN ET DANTE

Nous ne pouvons clore ces recherches sans dire quelques mots des difficultés que soulève l'interprétation du passage de la *Divine Comédie* relatif à Siger de Brabant.

On aura observé, au cours de cette étude, et plus spécialement au chapitre précédent, que la question de Siger de Brabant a été spécialement agitée par les romanistes et les dantophiles.

Dante, en effet, a accordé dans son poème, une mention et une place qui sont tout à l'honneur de Siger de Brabant. Lorsque Béatrix et Alighieri pénètrent dans le quatrième ciel du Paradis, celui du soleil ou de la lumière, une couronne brillante de douze âmes illustres les entoure. Ce sont les grands théologiens philosophes [1] qui placent ainsi à leur centre Béatrix, la personnification

[1] C'est le titre, croyons-nous, que l'on doit donner à ce groupe de docteurs. Ils sont les plus proches du centre représenté par Béatrix. La couronne plus excentrique qui entoure la première, par conséquent plus éloignée de Béatrix et dont font partie Bonaventure, Anselme, Joachim de Flore, représente la lignée des théologiens mystiques et moralistes, ou augustiniens, tels que nous les avons définis au cours de cette étude. Voyez p. XLIII et suiv. Dans leur ensemble, les deux groupes correspondent aux deux grandes directions historiques de la théologie. Le fait que Thomas présente ceux de sa couronne indique dans la pensée du poète qu'ils sont de la même lignée doctrinale que lui, et qu'il en est le premier. Pareillement Bonaventure, lorsqu'il nomme les esprits du cercle auquel

de la foi chrétienne. Un des esprits fait entendre sa voix et interroge Dante : « Veux-tu savoir, lui dit-il, de quelles plantes est fleurie cette guirlande qui vient amoureusement entourer la belle dame, à qui tu dois d'entrer au ciel ? » Thomas d'Aquin, car c'est lui qui parle, présente alors son maître, Albert de Cologne, placé à sa droite, et se nomme lui-même. Il invite Dante à suivre du regard les autres esprits de la bienheureuse phalange pendant que sa parole va les désigner et les décrire. Partant de la droite de Thomas, où se tient Albert, le regard de Dante rencontre, l'un après l'autre, les esprits étoilés du cercle sapiential : Gratien, Pierre Lombard, Salomon, Denys l'Aréopagite, Orose, Boèce, Isidore de Séville, Bède, Richard de Saint-Victor [1]. Arrivé au dernier fleuron de la couronne, vers la gauche de Thomas, le grand docteur dit à Dante : « Celui que trouve ton regard, en revenant vers moi, est la lumière d'un esprit à qui, dans ses graves pensers, la mort sembla lente à venir. C'est la lumière éternelle de Siger, le maître de la rue de Fouarre, qui syllogisa d'importunes vérités. »

Questi, onde a me ritorna il tuo riguardo,
  È il lume d' uno spirto, che in pensieri
  Gravi, a morir gli parve venir tardo.
Essa è la luce eterna di Sigieri
  Che, leggendo nel vico degli strami,
  Sillogizzò invidiosi veri [2].

il appartient. En outre, Dante plaçant la couronne de Thomas au centre de l'autre, c'est à dire plus près de Béatrix, témoigne que, dans sa pensée, l'école thomiste à laquelle il se montre lui-même si fidèle, était au premier rang. C'est aussi parce que Dante adhérait à la théorie thomiste de la supériorité de l'intelligence sur la volonté (voyez p. LXVI), qu'il a placé les théologiens dans le ciel du soleil ou de la lumière, et rapproché de Béatrix la couronne des théologiens philosophes dont le chef professait la prééminence de l'ordre intellectuel sur l'ordre volontaire. Sur la position respective prise, dans ce domaine, par Thomas d'Aquin et Duns Scot et par suite par leurs écoles, voyez : A. VACANT, *D'où vient que Duns Scot ne conçoit point la volonté comme saint Thomas d'Aquin ?* dans le *Compte rendu du quatrième Congrès scientifique international des Catholiques,* Sciences Philosophiques, Fribourg, 1898, p. 631-44.

[1] *Paradiso,* canto X, 1-132.

[2] *Paradiso,* canto X, 133-138.

La place exceptionnelle assignée par Dante à Siger de Brabant devait éveiller l'attention des commentateurs de la *Divine Comédie*. Six vers entiers consacrés à célébrer le maître parisien, alors que de grandes illustrations sont à peine nommées; le prince de la théologie, Thomas d'Aquin, prononçant son éloge et le montrant près de lui, à sa gauche, comme Albert le Grand à sa droite, cela était un signe non équivoque de l'estime du poète.

Les premiers commentateurs de Dante s'interrogèrent, comme ceux qui les suivirent, sur la personnalité mystérieuse de Siger. Mais il est visible que ni les uns ni les autres n'eurent de données sérieuses sur le maître parisien, en dehors de ce qu'ils pouvaient inférer des paroles mêmes du poème. Les anciens commentateurs n'ont pas cherché à interpréter l'allusion que Dante fait aux conditions dans lesquelles mourut Siger. Trouvant aussi ce personnage au milieu des théologiens, ils conclurent, comme Pietro di Dante, le fils même d'Alighieri, que Siger était un théologien. Mais c'est surtout l'expression *sillogizzò invidiosi veri* qui semble avoir attiré leur attention et donné naissance à deux hypothèses que nous devons signaler.

L'expression *syllogiser* et celle de *vérités envieuses*, ont éveillé chez les commentateurs de Dante l'idée d'une allusion au fait que Siger aurait interprété le traité des *Sophismes* d'Aristote, ou même aurait exposé des sophismes pour son propre compte. Or, pour les uns, il le fit si bien et avec un tel succès, qu'il s'attira l'envie, tandis que les autres voient dans les sophismes mêmes quelque chose qui, de sa nature, porte envie au vrai ou à la vérité. Les *invidiosi veri* sont donc, pour certains commentateurs, des vérités qui attirèrent sur Siger l'envie de ses émules, et pour d'autres, des erreurs qui sont envieuses de vouloir paraître vraies [1].

Ces interprétations ne sont pas fondées. Syllogiser, dans la pensée de Dante, n'implique pas qu'il veuille spécialement viser

[1] Consulter pour les différentes opinions des Commentateurs sur ce passage de Dante relatif à Siger : G. A. Scartazzini, *La Divina Commedia*, vol. III, *Il Paradiso*, Leipzig, 1882, p. 268-69; C. Cipolla, *Sigieri nella Divina Commedia*, dans *Giornale storico della letteratura italiana*, VIII, (1886), p. 131 et suiv.; Baeumker, *Die Impossibilia des Siger von Brabant*, p. 54 et suiv.

les livres d'Aristote qui traitent du syllogisme, c'est à dire les livres des *Analytiques* ou celui des *Sophismes*. Syllogiser s'applique à la méthode générale usitée dans les écoles et dans laquelle le syllogisme tenait la première place. A ce point de vue, on peut dire qu'il n'y a pas un plus fréquent usage du syllogisme dans les exercices sophistiques de Siger, dans les *Impossibilia,* par exemple, que dans le reste de ses écrits. Pareillement, il est visible que pour Dante le mot *invidiosi veri* n'emporte pas un sens défavorable à Siger, mais à ses adversaires qui lui ont porté envie. Quant aux vérités syllogisées par Siger qui lui auraient fait des envieux, on peut affirmer, après ce que nous savons de ses doctrines, que ce ne sont pas ses exercices de sophistique comme tels, mais ses doctrines en général, celles surtout qui amenèrent la condamntion de 1277, qui lui attirèrent des antipathies. L'emploi de ce mot, d'ailleurs, en présence de ce que nous connaissons de Siger, ne semble pas indiquer chez le poète une connaissance bien précise de l'enseignement de son héros, et nous aurons à revenir sur ce point tout à l'heure.

Ce qu'il importe de constater, c'est que chez les premiers commentateurs de Dante, Siger est surtout considéré comme ayant spécialement manié la sophistique, ce qui pouvait provenir de la connaissance que l'on avait de certains exercices de sophistique composés par lui, soit les *Impossibilia,* soit d'autres [1].

C'est incontestablement cette idée d'un Siger sophiste qui fit aussi passer à son actif une légende déjà bien ancienne et à laquelle il était entièrement étranger. Elle est indiquée par Benvenuto da Imola qui cite le commencement du récit sans le poursuivre, vraisemblablement parce qu'il estimait qu'il était déjà assez connu [2].

[1] Voy. p. CXLV, n. 1.

[2] Ad quod sciendum quod iste ultimus spiritus [Siger] fuit quidam doctor modernus Parisiensis, qui diu legit Parisius in logicalibus, cui quidam discipulus praemortuus apparuit coopertus sophismatibus, etc. BENVENUTI DE RAMBALDIS DE IMOLA *Comentum super Dantis Aldigherij Comoediam,* ed. G. WARREN VERNON, cur. J. P. LACAITA. T. V. Florentiae, 1887, p. 47; Baeumker, *Die Impossibilia,* p. 47. Le Clerc a publié la traduction du même récit d'après un ms. de la Bibliothèque nationale. *Histoire littéraire de la France,* t. XXI, p. 113.

Mais nous retrouvons la légende intégrale chez d'autres commentateurs. D'après elle, un sophiste, collègue de Siger, lui apparut après sa mort. Il brûlait, couvert de morceaux de parchemins sur lesquels étaient écrits les sophismes qu'il avait enseignés pendant sa vie. La vision ayant répandu une goutte de sa sueur dans la main de Siger, la main fut transpercée. Depuis ce moment, Siger renonça à la sophistique et se livra à l'étude de la théologie [1].

Renan a cru pouvoir rapprocher cette légende d'un récit de vision rapporté par le chroniqueur dominicain de Colmar sous ce titre : *De uisione uagabundi Sezer* [2]. « Sans doute, dit-il, le personnage qu'a en vue le chroniqueur de Colmar n'est pas le professeur même de la rue du Fouarre. Il est probable que les auteurs de la légende terrible de Siger de Brabant ne firent que profiter d'une homonymie ou d'une ressemblance de nom, pour attribuer au professeur une légende qui courait depuis longtemps sous un nom ressemblant au sien. La chronique de Colmar fournirait ainsi la forme la plus complète de la légende que Vincent de Beauvais et d'autres ont citée sans y mêler de nom propre, et que les commentateurs de Dante ont reportée sur Siger de Brabant » [3]. Ainsi la similitude de nom entre Siger de Brabant

[1] Iste ultimus fuit Sigerius, Doctor Parisiensis. Iste inter ceteras scientias fuit maxime logicus. Sophisticus quidam apparuit sibi post mortem, totus territus ; et manifestavit se, dicens : ego sum talis. Et ostendit qualiter flabat, quia erat oneratus brevibus ; et illa erant sophistica quibus utebatur in uita. Et ostendit sibi quam poenam dabant sibi ; quia cepit manum ejus, et posuit ad unum foramen unius breuis ; et exiuit sudor qui uisus est perforare non solum manum sed cor ipsius corporis. Tunc iste disposuit se ad non amplius studendum in sophisticalibus, sed in sacra theologia. *Divina Commedia,* éd. V. Promis et C. Negroni, vol. III, Turin, 1888, p. 138. Le commentaire cité est de Stefano Talice da Ricaldone. Le Clerc a édité un fragment italien qu'il regarde comme dépendant du commentaire de Benvenuto da Imola qui contient le même fond légendaire que la citation précédente, sauf que Siger est dit païen et se fait baptiser à la suite de la vision. *Histoire littéraire de la France,* XXI, p. 114, n. 1.

[2] *Monumenta Germaniae Historica. Scriptores,* t. XVII, p. 253. Dans l'édition et la traduction de Ch. Gérard et J. Liblin, *Les Annales et la Chronique des Dominicains de Colmar,* Colmar, 1854, p. 298. D'aucuns pensent que le Sezer du chroniqueur de Colmar n'est autre que le minnesänger Dietmar der Setzer. *Allgemeine Deutsche Biographie,* vol. 34. Leipzig, 1892, p. 48 et suiv.

[3] *Histoire littéraire de la France,* t. XXV, p. 652.

et le héros de la vision rapportée par le chroniqueur de Colmar aurait servi à faire attribuer au premier, non la légende du second, mais une autre légende sans nom rapportée par Vincent de Beauvais [1]. Mais pour que l'hypothèse eût quelque vraisemblance, il faudrait que la vision qu'on trouve chez le chroniqueur de Colmar eût au moins quelque analogie avec celle fournie par Vincent de Beauvais. Or, il n'en est rien. En outre, les élucubrations historiques du chroniqueur de Colmar n'existent que dans le seul manuscrit de Stuttgart [2], et n'ont vraisemblablement pas été à même d'être connues des commentateurs de Dante.

En réalité, la légende que quelques commentateurs de la *Divine Comédie* ont adaptée à Siger a une toute autre origine, et que personne, à notre connaissance, n'a encore remarquée, bien que ce récit se retrouve un peu partout dès la fin du XIIme siècle. C'est maître Serlon qui en est le héros, un poète et sophiste devenu moine [3]. Le narrateur le plus ancien de la légende est le cistercien Eudes de Sherston, qui la rapporte dans un de ses sermons [4]. Elle a été reproduite, avec des variantes qui n'en altèrent pas le fond, par Jacques de Vitry, Etienne de Bourbon,

[1] *Speculum Historiale,* lib. XXV, cap. LXXXIX. Le passage est traduit dans *Histoire littéraire de la France,* t. XXI, p. 113.

[2] HANAUER, *Les Annales et la Chronique des Dominicains de Colmar. Etudes critiques.* Strasbourg, 1862, p. 8 et suiv.

[3] Hauréau, *Notices et extraits de quelques manuscrits latins,* I, p. 303 et suiv.; V, p. 205 et suiv.

[4] Magister Serlo cuidam socio suo aegroto pepigit quod post mortem ejus statum suum sibi nunciaret. Unde, aliquot diebus post mortem, apparuit ei cum capa de pergameno, intus et extra sophismatibus plena descripta. Qui requisitus a magistro quis esset, ait : « Sum ille qui promisi ut venirem. » Requisitus vero qualiter se haberet dixit se capam portare pro gloria quam in disputatione sophismatum habuit, quae turre plus ponderat, et igne graviter torqueri purgatorii. Magister vero, poenam parvipendens, illum ignem facilem judicavit; et dixit ei mortuus quod manum extenderet ut facilem poenam sentiret; et mortuus unicam guttam dimisit, quae statim manum magistri perforavit; et ait discipulus : « Talis sum totus. » Magister vero perterritus statim saeculum dimisit, et, intrans claustrum, statim hos versus composuit :

Linquo coax ranis, cra corvis vanaque vanis,
Ad logicam pergo quae mortis non timet ergo.

Bibl. Nat. Paris. lat. 2593 fol. 109. Edité par Hauréau. Voyez note suiv.

Robert de Sorbon, Jacques de Voragine, Jean d'Aunay, Jacques de Paradis et divers sermonnaires anonymes [1].

Les commentateurs de Dante ont, selon toute apparence, porté la légende de Serlon au compte de Siger, parce que Serlon étant un sophiste célèbre et suspect ainsi que Siger de Brabant, on pouvait expliquer par la même histoire comment le maître brabançon avait finalement trouvé place parmi les grands théologiens du Paradis dont Thomas d'Aquin fait l'éloge. C'est donc en somme le problème de la présence de Siger dans le lieu que lui assigne Dante, que quelques commentateurs anciens ont voulu tenter de résoudre.

Mais, en ce point comme en plusieurs autres, leurs estimations ont été peu heureuses. Contrairement à ce qu'ont affirmé divers commentateurs, Siger n'a pas été théologien, mais philosophe; il n'était pas un infidèle, mais un chrétien; ce n'est pas l'usage de la sophistique, mais son enseignement averroïste qui lui a suscité des ennemis; enfin, la légende de Serlon qu'on a démarquée pour l'en revêtir ne lui appartient pas. Les difficultés d'interprétation du passage de la *Comédie* qui lui est relatif, restent donc tout entières et n'ont pas été élucidées par les anciens commentateurs.

La critique contemporaine a repris à nouveau le problème soulevé par la présence de Siger dans le paradis dantesque. Au fur et à mesure que la personnalité du maître parisien devenait mieux connue, on trouvait plus énigmatique encore la préoccupation qui avait pu inspirer Dante dans un pareil choix. Ce que nous connaissons maintenant des doctrines et de la biographie de Siger n'est pas fait pour diminuer, semble-t-il, les incertitudes antérieures, mais bien les accroître. Nous devons donc, pour clore ce travail, essayer de déterminer dans quelle situation se trouve présentement le problème que pose la présence de Siger de Brabant dans le Paradis de Dante.

[1] Hauréau, *Mémoire sur les récits d'apparitions dans les sermons du moyen âge*, dans *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, t. XXVIII, 2me partie, p. 242 et suiv.

Diverses hypothèses ont été proposées pour expliquer l'attitude de l'auteur de la *Divine Comédie* à l'égard de Siger de Brabant.

Le Clerc pense que Dante avait dû entendre Siger professer à Paris. Dès lors, on s'expliquerait l'honneur que le poète aurait décerné à son maître [1]. La conséquence de cette affirmation était la venue de Dante à Paris, avant la fin du XIIIme siècle, alors que les tenants d'un voyage d'Alighieri à Paris ne le plaçaient que beaucoup plus tard [2]. Renan a accepté le point de vue de Le Clerc quand il parle de « Siger, qui *syllogisa d'importunes vérités,* et que Dante, par reconnaissance sans doute pour les leçons qu'il avait reçues de lui, place dans le Paradis à côté d'Albert et de saint Thomas » [3].

On s'est généralement montré sceptique à l'égard de semblables rapports entre Dante et Siger. Ils doivent maintenant être entièrement abandonnés ainsi que la possibilité d'un voyage fondée sur cette supposition. Nous savons que Siger avait pris la fuite de Paris, en 1277, à la suite de sa condamnation [4], et qu'il ne devait plus y reparaître. Or, en 1277, Dante était encore enfant, et il n'avait pas dix-huit ans quand Siger était déjà mort. Les renseignements que le poète possède sur Siger, lui sont venus de l'Italie même où le célèbre maître avait fini ses jours, non loin de Florence.

Gaston Paris, partant de l'hypothèse que les Dominicains n'auraient pas été étrangers à la ruine de Siger de Brabant, a vu un acte de réhabilitation dans la présence du maître au Paradis, et une amère ironie dans le choix de Thomas d'Aquin pour faire son éloge. Dante, pense-t-il, « dut savoir que Siger avait été l'ennemi des Dominicains, et c'est sans doute précisément pour cela qu'il l'a fait glorifier par saint Thomas : il y a dans cette réhabilitation une sorte d'ironie terrible bien conforme au génie du poète. Il se plaît, dans toute cette admirable partie de la

[1] *Histoire littéraire de la France,* t. XXI, p. 125, 127.

[2] Cipolla, *Sigieri nella Divina Commedia, Giornale storico,* t. VIII, p. 61 et suiv. ; Baeumker, *Die Impossibilia des Siger von Brabant,* p. 51 et suiv.

[3] *Averroès et l'Averroïsme,* p. 271-72.

[4] Voy. p. CCLXVI.

troisième *cantica* qui est consacrée aux Ordres de saint François et de saint Dominique, à les faire condamner par leurs propres maîtres, et à opposer leurs vices, leur ambition, leur convoitise, leur esprit de domination, aux vertus de leurs fondateurs et des plus glorieux de leurs premiers membres. Avec quel dépit les Dominicains contemporains de Dante, parmi lesquels se trouvaient sans doute quelques-uns de ceux qui avaient fait périr Siger, durent-ils lire les vers où saint Thomas proclamait la sainteté du maître parisien, et, disant qu'il avait trouvé la mort lente à venir, rappelait comme des titres de gloire ces vérités importunes qui avaient causé sa perte! C'est ce dépit dont Dante jouissait par avance en écrivant ces vers vengeurs, et en osant les mettre dans la bouche de celui que les Dominicains vénéraient entre tous et qu'ils allaient faire canoniser » [1].

Tout cet ordre de considérations a été certainement étranger à l'esprit de Dante. D'abord, leur base même est fictive. Nous savons, sans ombre de doute, que les malheurs de Siger furent la conséquence de la condamnation du 7 mars 1277, dont les Dominicains furent non les artisans, mais eux-mêmes les victimes. Il n'y a donc pas d'*ironie terrible* à faire louer Siger par Thomas d'Aquin parce que les Dominicains auraient été la cause des malheurs de Siger. C'est d'ailleurs se méprendre sur le caractère et l'esprit de Dante, que de lui attribuer pareils sentiments à l'égard des Prêcheurs. Ses paroles protestent très haut contre une semblable interprétation ; et il faut lire le court passage de critique touchant l'Ordre de Saint-Dominique, avec les préoccupations de justifier une thèse, pour se croire autorisé à parler de vices, d'ambition, de convoitise, d'esprit de domination. Il n'y a ni un mot, ni même une allusion lointaine à cela chez Dante. Ce que nous trouvons d'abord dans le poème, et ce que tout le monde y a vu, c'est l'éloge splendide que Dante fait de l'Ordre des Prêcheurs. Le poète, si parcimonieux de paroles et de louanges, même pour les plus hautes personnalités, consacre près de quatre-vingts

[1] *La Poésie du Moyen Age,* p. 179-180.

vers à un éloge magistral de saint Dominique [1]. Il fait de Thomas d'Aquin l'incarnation de la science théologique, l'astre de première grandeur de la plus sublime constellation théologique, et place Albert le Grand à sa droite [2]. Si c'est là l'attitude d'un ennemi des Dominicains, la *Divine Comédie* devient incompréhensible, même dans ce qu'elle a de plus élémentaire. Et qu'on ne croie pas que Dante limite son éloge à ces grandes personnalités : Dominique, Thomas d'Aquin, Albert de Cologne ; non, il l'étend à l'Ordre entier, dont ces individualités sont d'ailleurs la personnification. Cela résulte non d'interprétations subtiles et de déductions artificielles, mais des paroles même de Dante. Pour lui, l'Ordre des Prêcheurs est « le troupeau saint, *la santa greggia,* que conduit Dominique » [3]; les formes multiples de son activité sont « les nombreux ruisseaux qui arrosent le jardin de la catholicité pour en rendre les arbres plus vigoureux » [4]. Ce sont là des jugements qui révèlent, chez Dante, autre chose qu'un adversaire et un détracteur.

Il est vrai que Dante a mis dans la bouche même de Thomas d'Aquin un mot de critique pour les siens, et nous devons l'examiner pour réfuter l'usage abusif qu'on serait tenté d'en faire. Nous fournirons par la même occasion les éclaircissements nécessaires à l'intelligence de quelques vers du poème que les commentateurs ont eu peine à entendre.

Au début de son discours, Thomas d'Aquin fait cette déclaration : « Je fus l'un des agneaux du saint troupeau que Domi-

[1] *Paradiso,* canto XII, 31-108.

[2] Voy. p. CCXCIV.

[3] *Paradiso,* canto X, 94.

[4] Di lui [Domenico] si fecer poi diversi rivi,
Onde l'orto cattolico si riga,
Si che i suoi arbuscelli stan più vivi.
Paradiso, canto XII, 103-105.

On ne doit pas entendre par *diversi rivi,* les trois Ordres religieux dominicains, ce qui ne correspond ni à l'idée de Dante, ni à l'histoire, mais bien les formes d'activité propres à l'Ordre : la prédication, l'enseignement scolaire, les missions lointaines, le ministère épiscopal d'un grand nombre de ses membres, le ministère inquisitorial, etc.

nique mène sur le chemin, où bien on s'engraisse, si l'on ne devient vain » [1].

Le poète qui se rend compte de l'obscurité voulue de l'allusion, se la fait interpréter plus tard par Thomas d'Aquin. « Tu as un doute, dit Thomas à Dante, et tu veux que je t'explique, en une formule si claire et si expresse que tu puisses bien l'entendre, mon dire de tout à l'heure : *que là bien on s'engraisse* » [2]. Après avoir prononcé l'éloge de François d'Assise, Thomas donne enfin l'explication du doute : « Le troupeau de Dominique, dit-il, est si avide de nourriture nouvelle qu'on ne peut l'empêcher de se répandre dans toutes sortes de pâturages. Mais plus ses brebis s'écartent de lui et s'en vont vagabondes, plus elles reviennent au bercail vides de lait. Il en est bien d'entre elles qui craignent le danger et se serrent près du pasteur. Mais elles sont si peu qu'il ne faut guère de drap pour leur faire des chapes. Maintenant, si mes paroles ne sont pas de simples flocons, si ton oreille a été attentive, si tu te rappelles ce que je t'ai dit, ton désir est sur ce point satisfait, car tu connais quel tronc perd son écorce, tu vois l'homme à la courroie qui se perd en de stériles disputes. C'est pourquoi j'ai dit : là bien on s'engraisse si l'on ne se livre à la vaine science » [3].

[1] Io fui degli agni della santa greggia,
Che Domenico mena per camino,
U' ben s' impingua se non si vaneggia.
Paradiso, canto X, 94.

[2] Tu dubbi, ed hai voler che si ricerna
In sì aperta e sì distesa lingua
Lo dicer mio, che al tuo sentir si sterna,
Ove dinanzi dissi : *U' ben s' impingua.*
Paradiso, canto XI, 22.

[3] Ma il suo peculio di nuova vivanda
È fatto ghiotto sì, ch' esser non puote
Che per diversi salti non si spanda ;
E quanto le sue pecore remote
E vagabonde più da esso vanno,
Più tornano all' ovil di latte vôte.
Ben son di quelle che temono il danno,
E stringonsi al pastor ; ma son sì poche,
Che le cappe fornisce poco panno.

La fin de ce morceau a été la croix des commentateurs qui n'ont pas saisi le sens littéral de deux vers, faute d'avoir entendu le sens précis de la critique que Dante met dans la bouche de Thomas d'Aquin. Ce que le grand docteur reproche à son Ordre dont la vocation est toute doctrinale [1], c'est que beaucoup sont

Or, se le mie parole non son fioche,
Se la tua audïenza è stata attenta,
Se ciò ch' ho detto alla mente rivoche,
In parte fia la tua voglia contenta,
Perchè vedrai la pianta onde si scheggia,
E vedrai il correggiér che argomenta :
U' ben s' impingua se non si vaneggia.
Paradiso, canto XI, 124-139.

[1] C'est ce que le poète a clairement indiqué en disant de saint Dominique :
L'altro per sapienza in terra fue
Di cherubica luce uno splendore.
Paradiso, canto XI, 38.

Le chérubin est en effet la personnification de la science. Cherubin interpretatur plenitudo scientiae... et sic patet quod Cherubin denominetur a scientia. *Summa Theologica,* P. I. q. LXIII, a. 7 ; q. CVIII, a. 5. C'est encore la même idée que traduit Dante quand il dit de Dominique :
Poi con dottrina e con volere insieme
Con l'offizio apostolico si mosse.
Paradiso, canto XII, 97.

Les Souverains Pontifes qui avaient, par leur autorité, fixé et affermi la vocation de l'Ordre des Prêcheurs, n'ont cessé d'insister sur sa mission doctrinale. Dans les lettres même de fondation, 22 décembre 1216, Honorius III disait à Dominique : Fratres Ordinis tui futuros pugiles fidei et vera mundi lumina. Potthast, 5402. Nous pouvons aussi citer, à titre d'exemple, quelques lignes des lettres d'Alexandre IV du 23 mai 1257, adressées à l'Eglise universelle, et qui sont des plus significatives : Hic est Ordo sacer Praedicatorum, honestate floridus, praeclarus scientia... inter alia plantaria Dominica... sapientiae dono... merito dignoscitur specialiter insignitus. Hujus sacri, clari, conspicui et approbati Ordinis Fratres Sacrarum Scripturarum studio instanter incumbunt... atque Evangelicae praedicationi ardenter insistentes, lumen divinae doctrinae ubique per orbem diffundunt. Hi sunt viri doctrina clarissimi... Hi sunt viri probati et plene in lege Domini eruditi, Fratres videlicet dicti Ordinis, efficaces quidem in opere, ac in praedicatione potentes, quorum labia gratia caelestis edocuit, ad propinandam salubrem doctrinam aliis et exponendum commodum animarum ; unde, ubique per mundum, ipsorum ora intonant velut tubae, ac in omnem terram exit sonus praedicationis eorum, et usque ad fines orbis sua salutifera verba sonant. Hi sunt viri praeclari, conspicua religione fulgentes, qui tanquam lucentia sidera in Ecclesiae firmamento, suis splendidis documentis insinuant mortalibus viam vitae... Potthast, 16847.

avides de nourriture nouvelle, c'est à dire de connaissances et d'études profanes. Au lieu de se serrer autour de Dominique, de se tenir à l'étude de l'Ecriture et à la piété, ils sont vagabonds dans les pâturages de la philosophie et des sciences séculières. C'est pourquoi Thomas donne finalement le mot de l'énigme dans deux vers demeurés d'ordinaire incompris. Quand il dit à Dante qu'il peut voir maintenant « la plante qui devient des copeaux », il désigne ceux des Prêcheurs qui se détachent du véritable esprit doctrinal de l'Ordre : métaphore qui rappelle soit l'arbre qu'on ébranche, soit le tronc duquel se détache l'écorce et des éclats, ou la pile de bois que la hache réduit en copeaux [1]. Le vers qui suit forme parallélisme avec le précédent et en particularise le sens. Tu verras, dit Thomas, que mes paroles veulent désigner « le porte-courroie qui argumente », c'est à dire le Dominicain, caractérisé par sa ceinture de cuir [2], lequel a par trop le goût de la dispute et de l'argumentation à outrance. Thomas conclut alors en répétant littéralement le vers dont tout ce morceau a été le commentaire : « Là bien on s'engraisse si l'on ne devient vain », c'est à dire, dans l'Ordre de Dominique, bien l'on s'engraisse de la saine doctrine, ou de la science sacrée, si l'on ne devient vain par l'étude immodérée des sciences profanes qui sont vaines en soi et engendrent encore la vanité.

Deux anciens commentateurs de la *Divine Comédie* qui se suivent d'ordinaire de très près, Pietro di Dante, le fils même

[1] Le verbe *scheggiar* employé par Dante correspond au substantif français *esquille,* du latin *schidiae* et du grec *σχίζα* = copeau.

[2] Le mot *correggiér* n'est que le latin *corrigerus* = *corrigiam gerens*; de même que le mot cordelier vient de *cordigerus* = *cordam gerens.* Déjà vers le milieu du XIII[me] siècle, les personnes dévotes à l'Ordre des Frères Prêcheurs en portaient la ceinture comme signe distinctif de leur affiliation. Rutebeuf en fait ainsi mention dans *Li Diz des Règles :*

> Or i a unes simples fames...
> Qu'à ces saintes gens (les Dominicains) vont entor,...
> Et riche fame est mal baillie
> Qui n'est de tel corroie çainte.

Œuvres complètes de Rutebeuf, trouvère du XIII[me] siècle, éd. A. Jubinal, Paris, 1874, t. I, p. 231.

d'Alighieri, et le Postillateur anonyme du Mont-Cassin, ont bien saisi le sens général du morceau. Ils reconnaissent que le grief de Thomas d'Aquin contre un grand nombre de ses frères, c'est qu'ils se livrent trop avidement à l'étude des sciences profanes et qu'ils s'enorgueillissent de leur supériorité intellectuelle [1].

Ce sont là effectivement les accusations que les adversaires des Dominicains faisaient couramment entendre pendant le XIIIme siècle. Nous les avons déjà mentionnées au cours de cette étude. Les théologiens augustiniens s'effrayaient de l'invasion de la science profane, et les milieux piétistes s'alarmaient d'une révolution intellectuelle dont ils n'avaient pas le sens. En présence d'une opposition obstinée et peu éclairée, les Dominicains, conscients de leur supériorité, perdirent sans doute plus d'une fois patience et le prirent sur un ton qui pouvait paraître de l'arrogance : on ne manqua pas de le leur reprocher [2].

Dante n'est ici que l'écho de ce qui se dit autour de lui, spécialement dans les milieux dévots laïques, dont il reflète plus d'une fois les jugements, les sympathies et les antipathies. En cela, il ne se montre ni très indépendant, ni très judicieux. C'est ce qui le conduit, à son insu, à des points de vue incohérents. Il y a contradiction en effet à choisir Thomas d'Aquin, que Dante considère comme l'idéal de la juste et de la saine théologie [3], pour blâmer un résultat qui était son œuvre personnelle. C'étaient Thomas d'Aquin et Albert le Grand qui avaient créé le

[1] Fratres Praedicatores, qui in scientia praecedunt communiter alios Fratres plerumque superbia laeduntur. Pietro di Dante, dans Scartazzini, *Paradiso,* p. 298. — Nam libenter [Praedicatores] student in libris gentilium, quod per ejus [S. Dominici] regulam prohibetur... Quod si dicti fratres eam [regulam] sequantur et in theologicis libris alentur impinguentur, secus si in diversis aliis scientiis, ut appareant et vana gloriose se confundant. Scartazzini, l. c., p. 298, 300.

[2] Voy. p. XLVIII et suiv. ; p. CXII, n. 3.

[3] Cela ressort avec évidence du rôle que Dante fait jouer à Thomas d'Aquin dans la *Divine Comédie* et de la fidélité qu'il voue à ses doctrines. G. M. CORNOLDI, *La filosofia scolastica di San Tommaso e di Dante,* VIIe edizione, Roma, 1889. Dante indique d'ailleurs clairement sa pensée quand, après avoir fait longtemps parler Thomas, Béatrix prend la parole, et que le poète déclare qu'il y a une similitude de langage entre Thomas et Béatrix, c'est à dire, entre la

mouvement scientifique dans l'Ordre dominicain et avaient poussé les Prêcheurs vers l'étude des sciences profanes. La preuve en est que les contemporains d'Albert et de Thomas leur avaient fait le même reproche que Dante adresse aux Dominicains de son temps [1], témoignage non équivoque que le regard de Dante discernait très imparfaitement la nature et la portée de la révolution intellectuelle qui s'était opérée au XIIIme siècle. Il serait superflu de défendre les Dominicains contre les accusations rapportées ici par Dante. Au point de vue de la formation intellectuelle de l'Europe, ç'a été la gloire de l'Ordre de Saint-Dominique d'avoir travaillé au progrès scientifique médiéval plus et mieux qu'aucune autre collectivité. Au point de vue catholique, ç'a été pareillement son mérite d'avoir christianisé la science grecque, précautionnant ainsi l'Eglise contre une restauration de la pensée païenne, telle que la tentaient Siger de Brabant et Boèce de Dacie, et qui eût abouti à un désastre analogue à celui de la renaissance humaniste. Ç'a été, enfin, son mérite d'avoir utilisé la poussée intellectuelle, due à la connaissance d'Aristote, pour constituer l'école de théologie la plus puissante et la plus durable de l'Eglise catholique.

théologie du grand docteur et la foi chrétienne elle-même, si bien qu'on distingue à peine la voix de l'un de la voix de l'autre :

Nella mia mente fe' subito caso
Questo ch' io dico, sì come si tacque
La gloriosa vita di Tommaso,
Per la similitudine che nacque
Del suo parlare di quel di Beatrice,
A cui sì cominciar, dopo lui piacque.

Paradiso, canto XIV, 4-9.

[1] Voyez plusieurs passages au premier renvoi de l'avant dernière note. Jean Peckham s'exprime avec la dernière violence contre la direction de l'école thomiste dès 1284-1285 : Scientes pro certo, quod claustrales [Praedicatores], qui spreta sanctorum sapientia, philosophorum ventosis traditionibus, quas in seculo non didicerant, curiosius immorantur, tanquam ponentes in tenebris lucem suam, divino judicio, utique justissimo, a principe hujus saeculi merito excaecantur, et caeci caecos in foveam praecipitant vanitatis. — Cumque doctrina alterius eorumdem [Ordinum, sc. Praedicatorum], abjectis et ex parte vilipensis sanctorum sententiis, philosophicis dogmatibus quasi totaliter innitatur, ut plena sit idolis domus Dei et languore. Peckham, *Registrum Epistolarum,* p. 842, 895; Ehrle, l. c., p. 176, 181.

La critique de Dante à l'égard des Prêcheurs a donc un sens très précis, par suite très limité. Elle ne peut en tout cas atténuer, et moins encore supprimer le fait que Dante se montre très sympathique à l'Ordre. On ne peut, en conséquence, partir de la supposition contraire pour voir dans l'éloge que Dante prête à Thomas d'Aquin touchant Siger de Brabant, une satire contre les Dominicains, ou rien qui y ressemble. Il n'y a à cela aucun fondement historique, et les données les plus positives et les plus claires de la *Divine Comédie* excluent une semblable hypothèse. Il faut donc assigner une autre cause à la résolution qu'a prise Dante de placer Siger de Brabant en Paradis.

Les amateurs de dantisme qui se sont ingéniés à trouver un hérétique dans l'auteur de la *Divine Comédie* auraient, maintenant que nous connaissons les doctrines de Siger, un de leurs meilleurs arguments pour étayer leur thèse, et expliqueraient le plus naturellement du monde la présence du célèbre averroïste parmi les grands théologiens du Paradis dantesque [1]. Malheureusement, dans ce système et dans le cas spécial de Siger, il faut sacrifier le principal à l'accessoire, la *Divine Comédie* elle-même à quelques passages obscurs, ou à quelques opinions personnelles de Dante qui étaient d'ailleurs celles de beaucoup de catholiques de son temps.

La thèse de « Dante hérétique, révolutionnaire et socialiste » ne semble avoir guère fait de progrès dans le monde des dantologues, et Gaston Paris ne fait qu'exprimer l'opinion courante quand il écrit : « Dante, quoi qu'on en ait pu dire, n'est nullement hérétique : l'unité de foi dans l'Eglise, l'unité de gouvernement dans l'Etat, tel est son double idéal. On chercherait en vain dans son œuvre une pensée qui ne fût pas conforme à la plus stricte orthodoxie » [2]. Force nous est donc de chercher ailleurs une interprétation plus plausible de la présence de Siger de Brabant au Paradis.

[1] R. PFLEIDERER, *Ist Dante heterodox ?* dans *Jahrbuch der deutschen Dante-Gesellschaft*, IV, (1877), p. 481-588. Voyez sur la littérature de la question, *ibid.* p. 482 et suiv.

[2] *La Poésie du Moyen Age*, p. 180.

Pour déterminer avec quelque probabilité les considérants qui ont conduit Dante à placer Siger au Paradis et à en faire l'éloge, il faudrait préalablement résoudre le problème de la connaissance que Dante avait de la personnalité de Siger, car c'est en conséquence de l'idée que le poète s'était faite du maître parisien qu'il en a ainsi agi avec lui. Or, on peut se demander ce que Dante savait soit des doctrines de Siger, soit des événements qui ont marqué les grandes étapes de son existence.

A la première question, nous répondrons que, selon toutes les probabilités, Dante ne connaissait pas les doctrines de Siger de Brabant. Nous savons présentement que Siger professait un pur averroïsme philosophique. Or, Dante a nettement condamné l'averroïsme. Il a d'abord placé Averroès à l'entrée de l'Enfer, en ce lieu où sont relégués les philosophes qui n'ont pas connu la foi [1]. Sans doute, Dante semble avoir pris ici sa détermination par la considération générale que le philosophe de Cordoue n'étant pas chrétien, il ne pouvait raisonnablement lui assigner une autre place. Mais toute la philosophie de Dante est la contradiction même de celle d'Averroès. La théorie fondamentale de l'averroïsme sur l'unité de l'intellect qui était professée très haut par Siger, est positivement réprouvée par Dante [2]. Il paraît donc absolument

[1] *Inferno,* IV, 144.

[2] . . . . quest' è tal punto
Che più savio di te fe' già errante ;
Si che, per sua dottrina, fe' disgiunto
Dall' anima il possibile intelletto,
Perchè da lui non vide organo assunto.
Purgatorio, XXV, 62-66.

On a cru devoir faire observer que Dante aurait dû nommer ici l'intellect agent plutôt que l'intellect possible. Renan, *Averroès et l'Averroïsme,* p. 249, n. 5. Il n'en est rien, car l'intellect agent pourrait être séparé sans qu'il y eût unité de l'âme intellectuelle. Il en est tout autrement si l'intellect possible est lui-même séparé. Dante prend en ce point très délicat la position de Thomas d'Aquin dans sa réfutation de Siger de Brabant. Voyez p. CXCIII. Il avait, ainsi que nous l'avons vu, raisonné sur l'intellect possible pour sauvegarder l'opinion de certains théologiens qui admettaient l'unité de l'intellect actif. Voyez p. CCLV et suiv. Cette manière de faire, que n'ont pas comprise les commentateurs, prouve combien Dante suit pas à pas Thomas d'Aquin jusque dans des nuances doctrinales très curieuses.

invraisemblable qu'il ait pu approuver chez un chrétien des doctrines qui atteignaient en plein l'enseignement le plus essentiel de la foi et qu'il condamnait expressément lui-même.

La distinction adoptée par les averroïstes de leurs opinions comme philosophes et de leur foi comme chrétiens était, de son côté, une subtilité qui ne pouvait être du goût de Dante. Qu'on se rappelle sa critique des Frères Prêcheurs qui se livrent à une étude immodérée des sciences profanes, on comprendra de suite qu'il ne pouvait approuver chez des gens d'Eglise comme Siger de Brabant et Boèce de Dacie un usage de la philosophie bien autrement abusif, puisque non seulement il se mouvait dans un domaine de questions subtiles, mais aboutissait encore à des théories désastreuses. L'idéal de Dante en ce point nous est connu. Quand il loue Dominique, pour lui le type du docteur, le chérubin de la science, il déclare qu'il est devenu grand docteur par l'amour de la véritable manne, c'est à dire par l'étude de l'Ecriture, et non comme on fait maintenant en se mettant à la remorque du cardinal d'Ostie et de maître Taddée, c'est à dire de deux grandes célébrités du XIIIme siècle, l'une pour le droit canon, l'autre pour la physique [1]. Ailleurs, dans des paroles plus significatives encore, Dante condamne des recherches philosophiques qu'on peut à peine qualifier de subtiles, par conséquent de vaines; par exemple, le nombre des moteurs célestes, le rapport du contingent et du nécessaire, l'existence ou la non-existence d'un premier mouvement, la possibilité qu'un angle inscrit à une demi-circonférence soit ou ne soit pas un angle droit [2]. Or, semblables problèmes étaient spécialement agités par les averroïstes. Nous les retrouvons de toutes pièces chez Siger de Brabant lui-même. Le problème, par exemple, relatif à l'existence d'un premier mouvement n'est autre que celui de l'éternité du monde. Siger l'a examiné pour

[1] Non per lo mondo, per cui mo s' affanna
Diretro ad Ostiense ed a Taddeo,
Ma per amor della verace manna,
In picciol tempo gran dottor si feo.
Paradiso, canto XII, 82.

[2] *Paradiso*, canto XIII, 97.

le cas spécial de l'éternité des espèces, mais il a eu soin de nous dire qu'il n'est autre qu'une application particulière du problème général de l'éternité du mouvement [1]. Pareillement encore, l'exemple de l'angle inscrit à une demi-circonférence, qui serait ou ne serait pas un angle droit, ne peut être que l'énoncé d'un sophisme analogue à ceux que Siger aimait tant à disputer [2].

Tout s'oppose donc, semble-t-il, à ce qu'on puisse croire que Dante ait eu une connaissance précise des doctrines ou des écrits de Siger de Brabant. Le Maître parisien n'étant pas théologien et n'ayant rien laissé sur la science sacrée, nous n'avons pas même la ressource de penser que l'un ou l'autre écrit théologique de Siger aurait pu faire illusion à Dante sur la portée véritable de l'enseignement de son héros. Si donc le poète a placé Siger en Paradis, ce n'est pas à raison de ses doctrines, qu'il semble au contraire avoir ignorées.

Dante qui n'est pas renseigné sur les doctrines et les écrits de Siger l'est cependant sur les événements importants de sa vie. Il sait qu'il a été maître ès arts à Paris, que son enseignement lui a suscité des envieux ou des ennemis, et enfin qu'en de graves pensers il a trouvé la mort lente à venir [3]. Ces deux dernières données sont des allusions incontestables à la condamnation de 1277 et à l'emprisonnement à perpétuité de Siger. Mais si Dante connaît le genre de mort du maître parisien, il doit connaître aussi l'existence du procès en cour de Rome et vraisemblablement le lieu de l'emprisonnement, voisin de Florence, c'est à dire les mêmes faits que nous fournit le *Fiore*. Les renseignements de ce poème, quoique plus précis sur certains points que ceux de la *Divine Comédie,* ne sortent donc pas de la donnée générale que possédaient leurs auteurs respectifs : celle d'un maître célèbre qui avait subi un procès à cause de ses doctrines et était mort en prison. On pourrait voir dans cette coïncidence un argument

[1] *Appendices,* p. 101, l. 19.

[2] Tout le monde sait, en effet, que, par définition, un angle inscrit à une demi-circonférence ne peut être qu'un angle droit.

[3] Voy p. CCXCIV.

positif pour justifier la thèse de l'identité des deux auteurs; mais il faut reconnaître aussi que deux poètes florentins, contemporains l'un de l'autre, vivant dans le même cercle de préoccupations, étaient à même de connaître ce même fait.

Mais si Dante et Durante, c'est à dire les auteurs de la *Divine Comédie* et du *Fiore* sont au courant des événements qui concernent Siger, ils semblent l'un et l'autre ne pas se rendre exactement compte des causes véritables qui ont amené ses malheurs. Dante, en déclarant que le maître de la rue de Fouarre « syllogisa d'importunes vérités », indique clairement que son enseignement excita un sentiment d'envie chez ses adversaires, et que c'est là ce qui le perdit. Durante dit la chose plus explicitement encore, quand il prête à Faux-Semblant d'avoir fait mourir Siger misérablement pour assouvir sa vengeance. Mais l'un et l'autre auteurs sont en dehors de la vérité dans leur suspicion. La jalousie n'était pour rien dans l'action intentée contre Siger et Boèce de Dacie. Leur enseignement justifiait, et au delà, l'intervention ecclésiastique, et l'on ne voit rien qui, dans la réalité, corresponde à l'idée que se font les deux poètes de la cause des poursuites exercées contre Siger de Brabant. Dante qui ignorait les écrits et les doctrines de Siger, ne connaissait donc pas davantage les vrais motifs de son procès essentiellement liés à la nature de son enseignement. D'autre part, le procès en cour de Rome et l'instruction de l'affaire qui auraient pu jeter un jour précis sur le cas de Siger n'étaient pas tombés dans le domaine public. Etant donné l'esprit de critique et de malveillance de certains milieux, on soupçonna vaguement une affaire de jalousie ou de vengeance. De là l'indéterminé de l'accusation, soit dans le *Fiore*, soit dans la *Divine Comédie*. Dante cependant, dans son poème, paraît bien savoir que les adversaires de Siger se sont trouvés à Paris, et que là le maître a été en butte à des jaloux et à des ennemis. L'auteur de la *Comédie*, si versé dans la connaissance des doctrines de Thomas d'Aquin, a pu apprendre qu'une condamnation a tenté de l'atteindre. Peut-être a-t-il su que la même condamnation a visé Siger, et a-t-il inféré que ce devait être pour les mêmes motifs. Les mots *invidiosi veri* dans la bouche de Thomas

d'Aquin auraient alors une signification très claire bien qu'elle ne soit pas fondée historiquement. Ce serait le compagnon d'infortune de Siger, victime comme lui de l'évêque de Paris et des théologiens séculiers, qui le louerait de son enseignement; et si une ironie se rencontrait dans la pensée de Dante, c'est là peut-être qu'il faudrait la chercher et la voir. Ce qui tendrait à justifier cette hypothèse, car il ne s'agit pas d'autre chose, c'est que Dante ignore que Thomas d'Aquin a été l'adversaire de Siger. On peut en trouver la preuve positive dans la critique que Dante fait de la théorie averroïste de l'unité de l'intellect où il pose le problème de la façon spéciale, adoptée par saint Thomas, dans son *De unitate Intellectus* contre la théorie même de Siger de Brabant [1].

Mais, nous nous hâtons de le dire, cette interprétation, malgré des vraisemblances, nous paraît bien hypothétique. Il ne faut pas se faire illusion sur la précision de certaines données historiques chez Dante. Gaston Paris a raison de dire : « Son information historique est, on le sait, très fragmentaire et souvent inexacte, ce qui n'a rien d'étonnant quand on songe au peu de moyens qu'on avait alors de connaître les faits passés et même contemporains » [2]. On peut se représenter cette situation par le fait que Guillaume de Tocco, le disciple et l'historien de Thomas d'Aquin, n'est pas arrivé à savoir que Siger de Brabant était averroïste et que Thomas d'Aquin l'avait combattu sur ce terrain. Comme l'auteur du *Fiore,* Tocco a, sans fondement aucun, rapproché le nom de Siger de celui de Guillaume de Saint-Amour [3]. Si l'historien de saint Thomas, contemporain de Dante, ayant dû aller aux informations historiques, s'est mépris à ce point, on ne saurait s'étonner de l'insuffisance des renseignements relatifs à Siger, chez les auteurs de la *Divine Comédie* et du *Fiore.* On peut pressentir aussi que les Dominicains qui lisaient, du temps de Dante, l'éloge de Siger dans la *Divine Comédie* ne devaient

[1] Voy. p. CCCIX, n. 1.
[2] *La Poésie du Moyen Age,* p. 179.
[3] Voy. p. LXXX et suiv.

guère en éprouver du dépit, ainsi qu'on l'a pensé [1], puisque celui d'entre eux qui devait être le mieux renseigné ne savait rien de juste sur Siger, et que Dante était peut-être le premier à n'avoir que des idées assez vagues de son héros.

Maintenant que nous connaissons avec vraisemblance ce que Dante savait et ignorait tout à la fois de Siger de Brabant, nous devons nous interroger sur la nature du véritable motif qui, à notre avis, l'a conduit à introduire Siger au Paradis et à en faire l'éloge.

Dante, croyons-nous, a été guidé dans son choix de la personne de Siger par la nécessité où il se trouvait de placer au Paradis, au lieu où nous le rencontrons, un représentant de la philosophie péripatéticienne. Or, Dante n'a pu réaliser cette personnification que dans Siger de Brabant.

Siger de Brabant et Boèce de Dacie sont, en effet, les seuls exemples de maîtres, ayant eu une véritable notoriété au XIIIme siècle, qui soient exclusivement des philosophes. Leur cas ne pouvait qu'être exceptionnel. L'enseignement, au temps dont nous parlons, était aux mains de l'Eglise, et par conséquent donné par des clercs. Ceux-ci, après s'être livrés plus ou moins longtemps à la profession des arts libéraux, finissaient toujours, semble-t-il, par arriver à la prêtrise et à l'enseignement de la théologie. Siger et Boèce firent exception à la règle par suite des événements de 1277 qui brisèrent subitement leur carrière ecclésiastique et ne leur permirent pas d'aller plus loin. Ils durent donc à ces circonstances exceptionnelles, de demeurer de simples philosophes. Dante ayant voulu placer au Paradis un représentant de la philosophie, c'est à dire de la science profane, devait choisir un clerc célèbre qui n'eût pas été théologien, et le choix, à raison des circonstances que nous indiquons, était fort limité. Thomas d'Aquin et Albert le Grand, qualifiés par Siger de premières sommités philosophiques, étaient en réalité des théologiens, car suivant les idées du temps, la philosophie n'était qu'une prépa-

[1] Voy. p. CCCI.

ration à la théologie, et quiconque était devenu théologien ne pouvait être simplement considéré comme philosophe, ce qui eut été déchoir. Dans son dessein de donner un représentant à la philosophie comme telle, Dante devait donc se rabattre sur l'un des clercs condamnés en 1277, car toutes les autres célébrités philosophiques du siècle étaient devenues des célébrités théologiques. Dante se trouva ainsi, en quelque manière, avoir la main forcée dans le choix de Siger de Brabant, bien que la situation de ce dernier ne fût pas très régulière pour entrer de plain-pied au Paradis.

On objectera, sans doute, que rien n'obligeait Dante à placer un simple philosophe au Paradis. Mais ce serait se méprendre sur l'esprit systématique que le poète apporte jusque dans les moindres détails de cette étonnante et inflexible allégorie qu'est la *Divine Comédie.* Dans la constitution des deux couronnes concentriques de théologiens qui entourent Béatrix, c'est à dire la foi chrétienne, Dante a symbolisé les deux grandes directions théologiques de l'Eglise catholique : la théologie savante et la théologie mystique. Au centre est la couronne des théologiens philosophes, dont Thomas est la personnification la plus parfaite, et leur caractéristique est d'avoir allié profondément la sagesse humaine à la sagesse divine [1]. Dante ne pouvant ranger dans ce groupe un des grands philosophes de l'antiquité païenne y a enchâssé Salomon, le sage par excellence des temps bibliques. Il devait y placer aussi un représentant de la science profane contemporaine, de l'aristotélisme, puisqu'elle avait été le principe fondamental de la grande direction théologique albertino-thomiste que nous avons décrite au début de cette étude, et qu'il représente spécialement par la première couronne. C'est pourquoi Dante assigne à Siger la gauche de Thomas d'Aquin, pendant qu'Albert de Cologne, le maître de ce dernier et son initiateur, se tient à sa droite. Siger est en réalité ici quelque chose comme le lieutenant d'Aristote. Il est si manifeste que Dante veut placer près de saint Thomas un représentant de la science profane, qu'il a soin de bien

[1] Voy. p. CCXCIII, n. 1.

caractériser Siger, afin qu'on ne pense pas qu'il soit un théologien [1]. Dans ce dessein, il décline le titre véritable du personnage en le désignant comme un professeur de la rue de Fouarre, c'est à dire de la patrie même des arts libéraux. C'est donc une nécessité du système allégorique de Dante qui lui a imposé, par dessus tout, le nom de Siger de Brabant. N'ayant pas la liberté du choix, il l'a accepté malgré les notables inconvénients qu'il y avait à le faire ; mais il est vraisemblable, après ce que nous avons dit, que Dante les connaissait moins que nous.

Nous irons cependant encore plus loin. Dante eût-il mieux connu Siger que nous l'avons supposé, d'après des données en apparence très positives, nous inclinons à penser qu'il n'eût pas renoncé pour cela à en faire la personnification de la philosophie. A mettre la chose au pire, il n'y avait pas d'empêchement absolu à l'entrée de Siger de Brabant au Paradis, encore que pareille résolution ne fût pas sans quelque hardiesse. Siger, il est vrai, était averroïste, c'est à dire adonné à un enseignement philosophique foncièrement erroné ; mais il avait simultanément confessé la foi chrétienne, et déclaré que dans le doute c'était à elle qu'il fallait s'en tenir. Il y avait là un point essentiel. On pouvait voir, si on le voulait, dans cette manière d'accorder la foi et la raison, une théorie malencontreuse, mais non une dénégation de respect à l'enseignement de l'Eglise, et dès lors Siger demeurait un véritable fidèle. Il en était de même de sa condamnation en cour de Rome. Siger y avait certainement souscrit une profession de foi orthodoxe, et dès ce moment, il ne restait plus en lui qu'un philosophe chrétien malheureux.

Il est vrai que, même dans le domaine des faits historiques

[1] Dans les peintures allégoriques du XIVme siècle qui représentent le triomphe de saint Thomas, on retrouve le même principe de la représentation des sciences profanes auprès du grand docteur. Dans la fresque de Taddeo Gaddi à Santa Maria Novella de Florence, ce sont les sept arts libéraux, et dans le tableau de Traini à Santa Catarina de Pise, Aristote et Platon. H. Hettner, *Italienische Studien. Zur Geschichte der Renaissance,* Braunschweig, 1879, p. 104 et suiv. ; J. J. Berthier, *Le triomphe de saint Thomas, peint par Taddeo Gaddi dans la chapelle des Espagnols, à Florence,* Fribourg, 1897, p. 16 et suiv. ; Renan, *Averroès et l'averroïsme,* p. 306 et suiv.

et contingents, Dante se conforme d'ordinaire aux règles de ce qu'on pourrait appeler le tact chrétien, en ce sens que ses jugements des personnes concordent avec l'opinion courante dans l'Eglise. Il y a néanmoins à cela plus d'une exception. Dante avait ses idées très personnelles sur les choses et les hommes de son temps, et il a agi en conséquence, comme poète, dans la traduction de ses sympathies et de ses antipathies. Si quelque demi-persuasion persistait chez lui que les poursuites exercées contre Siger avaient été le résultat d'une cabale ou de la malveillance, il était assez dans son caractère de prendre le contre-pied, et de trouver là non un obstacle, mais une raison de plus de placer Siger dans la gloire des esprits bienheureux. Mais cette hypothèse, à notre avis, n'est pas positivement établie.

On a fait observer, pour expliquer la conduite de Dante, qu'il avait également ouvert le Paradis à Joachim de Flore, tombé lui aussi sous le coup d'une condamnation ecclésiastique [1]. Mais le père de l'apocalyptisme médiéval était demeuré une personne vénérable et sainte dans l'opinion du XIII[me] siècle, et il y a loin de l'idée qu'on se faisait du moine calabrais à celle qu'on pouvait avoir du maître averroïste parisien. Le rapprochement que l'on a établi entre Siger et Manfred, qu'on trouve au purgatoire, n'est pas à son tour très frappant [2]. Il ne témoigne que très secondairement de l'indépendance des procédés de Dante, quand ses affections personnelles sont en jeu. Mettre au purgatoire le rejeton excommunié de Frédéric II n'est pas très risqué, la foi catho-

[1] Baeumker, *Die Impossibilia des Siger von Brabant,* p. 98 et suiv.

[2] Gebhart, *L'Italie mystique,* p. 325 et suiv. Gebhart pense que « c'est avec une notion très claire des mésaventures doctrinales de Siger qu'il [Dante] a osé placer le vieux maître en Paradis, dans la région réservée aux plus grands docteurs de l'Eglise, parmi les compagnons de saint Thomas d'Aquin ! » (p. 327). Il explique la conduite de Dante par sa théorie du repentir et de l'expiation. « Il ne reste qu'une solution au problème : l'expiation du docteur, cette grande misère, dont témoigne le *Fiore* » (p. 328). Mais cela n'est pas suffisant, car d'après la théologie catholique, on n'est sûr de la réprobation de personne, dès lors Dante aurait pu placer au Paradis les personnages de son enfer. Une raison d'ordre aussi général ne peut donc pas résoudre la difficulté résultant du cas très spécial de Siger de Brabant.

lique n'interdisant à personne de croire au salut même d'un grand pécheur, liberté dont on pouvait, si on le croyait nécessaire, faire bénéficier Siger de Brabant lui-même.

En résumé, rien ne s'opposait formellement à ce que Dante décernât à Siger la place d'honneur qu'il occupe dans la *Divine Comédie*. La nécessité où se trouvait le poète de faire ce choix explique avant tout sa résolution et sa conduite. Nous ne devons pas oublier d'ailleurs que, dans la pensée de Dante, le maître qui avait syllogisé dans la rue de Fouarre d'importunes vérités était peut-être moins compromis qu'aux yeux plus impartiaux et mieux éclairés de l'histoire.

CONCLUSION

Arrivé au terme de cette étude, nous ne chercherons pas à revenir en arrière dans la pensée d'en résumer sommairement le contenu. Nous nous sommes efforcés de suivre, dans les pages qui précèdent, une marche aussi méthodique que le comportait le sujet, et nous pouvons nous abstenir de tout ce qui semblerait maintenant à des redites. Nous nous abstiendrons également de signaler les quelques progrès que nos recherches ont pu apporter à des questions demeurées obscures par bien des côtés. Après les efforts que nous avons tentés, il nous reste un sentiment plus vif de ce qui serait encore à faire que de ce qui a été fait, et c'est sur cette pensée que nous voudrions placer ici un point final.

On aura remarqué, çà et là, au cours de notre travail, sur combien de fausses pistes des hommes, d'ailleurs de grand talent, se sont souvent égarés. La raison en est sans doute, plus d'une fois, que leur base générale d'information n'était pas assez étendue, tant il est difficile d'entrer suffisamment dans la connaissance d'un milieu historique. Mais la cause principale des mécomptes des historiens de Siger est venue surtout du fait qu'ils ont ignoré ses écrits. Des efforts souvent vigoureux ont été, à diverses reprises, tentés pour résoudre par induction des problèmes qu'il était relativement aisé de déterminer par des procédés directs, si l'on eût possédé un bon point de départ. Faute de cette donnée première, les résultats ont été souvent erronés ou insignifiants. Cette constatation met en évidence la nécessité d'une documentation positive et assez étendue dès qu'il s'agit de juger un penseur peu connu et de lui assigner sa place légitime. C'est un préjugé sans fon-

dement de croire que les lettrés du moyen âge ont emprisonné leur esprit dans quelques problèmes seulement, et y ont donné constamment, à peu de chose près, la même solution. Nous n'avons pas à retirer ici ce que nous avons écrit à la première page de cette publication touchant la dépendance étroite de la pensée du moyen âge latin avec la science grecque. Mais cette dernière embrassait un domaine très étendu dont le XIIIme siècle a pris entièrement possession, et elle a été travaillée, transformée et souvent accrue par les penseurs chrétiens d'alors. C'est pourquoi, il y a intérêt, plus qu'on imagine d'ordinaire, à multiplier les publications d'écrits de philosophes et de théologiens même secondaires. Si ces œuvres ne nous placent pas toujours en face de systèmes originaux, ni d'idées bien nouvelles, elles tiennent leur rang dans le développement progressif de la culture de l'Europe, et leur intérêt réside même quelquefois dans leur imperfection et leur condition de simples ébauches.

Ceux-là donc rendront de véritables services à la connaissance de la vie intellectuelle du moyen âge qui accroîtront un matériel littéraire encore très incomplet. Il reste vraisemblablement aussi beaucoup à faire pour la connaissance intégrale de l'averroïsme du XIIIme siècle. Si cette forme de la pensée péripatéticienne chez les Latins n'a été ni aussi étendue ni aussi durable que le péripatétisme chrétien, elle a néanmoins produit des travaux qui n'ont pas encore été exhumés; et c'est le pressentiment qu'il y avait, dans la philosophie médiévale, une direction nouvelle à explorer, qui nous a poussé nous-même à faire ce premier pas. Puissions-nous avoir utilement frayé le chemin à ceux qui viendront après nous!

APPENDICES

ÆGIDII ROMANI

TRACTATUS

DE ERRORIBUS PHILOSOPHORUM

(EXTRAIT)

Paris, Bibl. nation. latins, 16195 — Ancien Sorbonne 694 — f. 31r col. b, etc.

Incipit tractatus de erroribus philosophorum, aristotelis, etc. [1].

Quoniam ex vno inconuenienti dato multa secuuntur, ex vno malo fundamento multos errores protulit philosophus.

[1] Credidit enim nichil esse in aliqua dispositione in qua prius non fuerat nisi per motum precedentem. Estimauit quidem quod non esset nouitas nisi vbi esset mutatio proprie sumpta. Quia ergo omnis mutatio proprie accepta est motus, non est dare nouitatem sine motu precedente. Ex hoc autem fundamento concludebat motum nunquam incepisse; quia si motus incepit, motus fuit nouus, sed nichil est nouum nisi per motum precedentem, ergo ante primum motum sunt [2] motus, quod est inconueniens.

[2] Vlterius errauit quia posuit tempus nunquam incepisse, quia semper motum sequitur tempus. Ergo si motus non incepit, nec tempus incepit. Videbatur tamen ei quod ratio de tempore haberet specialem difficultatem. Nàm, quia instans semper est finis preteriti et nunquam finitur, non est dare primum instans; propter quod ante omne instans fuit tempus, et ante quodlibet tempus signatum fuit instans. Non ergo tempus incepit sed est eternum.

[3] Vlterius propter ea que dicta sunt, coactus fuit ponere mobile eternum, et mundum esse eternum, quia cum non sit dare tempus sine motu et motus sine mobili, si tempus et motus sunt eterna, et mobile erit eternum, et ita mundus nunquam incepit, que omnia patent ex viij physicorum.

[4] Vlterius coactus fuit ponere celum ingenitum esse et incorporale, nunquam fuisse factum, sed semper fuisse. Nam cum inter ceteros motus, solus circularis sit continuus, ut patet ex viij physicorum, si aliquis

[1] *Le titre est en marge.* — [2] Ms = sint.

motus est eternus, circularis erit eternus. Et quia circularis motus est proprius motus celi, ut patet ex primo celi et mundi, concluditur ibidem celum esse ingenitum et nunquam fuisse factum. Habet tamen specialem rationem quare celum sit ingenitum. Quia quicumque habet uirtutem ut possit esse in futuro, habuit uirtutem quod semper esset in preterito; et quia celum non deficiet, non incepit esse, ut patet ex primo celi [1].

[5] Vlterius, secundum ipsum quicquid sit, sit ex materia preiacente; ideo uoluit quod non possit esse alius indiuiduus vnde deus posset alium mundum facere, quia iste constat ex tota sua materia, et hic error colligitur ex primo celi et mundi.

[6] Vlterius posuit generationem istorum infinitorum nunquam cessare et nunquam incepisse. Nam omnem generationem precedit corruptio et sequitur corruptio; et omnem corruptionem precedit generatio et sequitur generatio. Propter quod, quia quamlibet generationem precedit corruptio, et quamlibet corruptionem precedit generatio, non est possibile generationem aut corruptionem incepisse, nec est possibile desinere, quia quamlibet corruptionem sequitur generatio et quamlibet generationem corruptio [2]. Si ergo generatio et corruptio deficerent, post ultimam generationem esset generatio et post ultimam corruptionem esset corruptio. Quod autem generatio precedat et sequatur corruptio, probat per uiam motus. Nam non est aliquid generatum nisi quia est aliquid corruptum, et natura generationem precedit corruptio, et etiam sequitur quod omne generabile corporale et omne corporale de necessitate corrumpitur. Sic etiam corruptionem precedit generatio; quia nichil corrumpitur nisi quod est prius generatum, et sequitur generatio quia corruptio vnius est generatio alterius. Hic autem error, quod generatio non incipiat nec desinat, haberi potest ex primo de generatione et ex secundo expressius.

[7] Vlterius, quia generatio in istis est per solem, coactus fuit ponere quod sol nunquam cessabit generare plantas et alia, ut patet ex primo de uegetabilibus.

[8] Vlterius, quia non est nouitas sine motu precedente, secundum positum fundamentum, errauit uolens a deo non posse procedere immediate aliquod nouum, ut patet ex secundo de generatione, vbi ait quod idem manens idem, etc.

[9] Vlterius coactus fuit negare resurrectionem mortuorum, vnde pro inconuenienti habuit, ut patet ex primo de anima, quod mortui resurgant. Nam in viij° metaphysice uult quod mortuum non redit

[1] *La référence est d'une autre encre.* — [2] Ms = generatio.

viuum nisi per mutationem [1] materie; et si redit, non redit idem in numero, quia quorum substantia deperit non redeunt eadem in numero, ut dicit secundo de generatione. Nec ualet si aliqui uellent excusare ipsum, quia semper loquitur per uiam nature, cum credidit nichil noui posse fieri a deo immediate, sed omne nouum fieri per uiam motus et per operationem nature.

[10] Vlterius, quia credidit nichil noui posse contingere, nisi per uiam motus et operationem nature, credidit, ut apparet ex primo physicorum, quando disputat contra anaxagoram, quod intellectus uolens separare passiones et accidentia a substantiis esset intellectus querens impossibilia; propter quod uidetur sequi quod deus non posset facere accidens sine subiecto.

[11] Vlterius, quia per viam motus nunquam est generatio vnius nisi sit corruptio alterius, et nunquam introducitur vna forma substantialis nisi expellatur alia, cum eadem sit materia omnium habentium eam, sequitur ex hoc quod non sunt plures forme substantiales in vno composito quam in alio. Immo qui bene prosequitur materiam istam, uidetur esse ponendum in composito [2] vnam formam substantialem tantum, et ita uidetur dicere philosophus, vij metaphysice, capitulo de vnitate diffinitionis, vbi uult partes diffinitionis non esse vnum quia sunt in vno, sed quia dicunt vnam naturam; quod si intelligit vnam naturam [3] compositam ex pluribus formis, posset tolerari secundum quosdam; si autem intelligit vnam naturam simplicem, et quod sit in composito vna forma tantum, uidetur falsum esse [4].

[12] Vlterius ponit, vbi est vnum stagnum uel mare, fuit aliquando siccum et e conuerso; quia tempus non deficit, sed est eternum, ut patet ex primo metaphysicorum, vnde necesse habebat dicere quod non est dare primum hominem nec primam pluuiam.

[13] Vlterius, quia sic per uiam nature uoluit incedere, cum naturaliter duo corpora non possint esse in eodem loco, credidit, ut patet ex x° physicorum, quod adeo esset per se quod dimensiones resisterent dimensionibus, et quod est impossibile quod dimensiones remaneant et tamen dimensionibus non resistant, propter quod sequitur quod deus non posset facere duo corpora que [5] esse possint in eodem loco.

[14] Vlterius quod non erat uel non esset intelligentia mouere potens

[1] Ms = multa. — [2] Ms + esse. — [3] *Les cinq derniers mots en marge et d'une autre encre.* — [4] *En marge et d'une autre encre :* non condempnatum. — [5] Ms = que corpora.

nisi actu moueret, quia in optima dispositione ponuntur intelligentie; si moueant dixit tot esse angelos, uel tot intelligentias, quot sunt orbes, ut patet xij metaphysice, cui contradicit scriptura divina dicens, milia milium ministrabant ei et decies centena milia, etc.

[15] Vlterius errauit philosophus, xj metaphysice, ponens primum hominem intelligere et desiderare primum motorem, et sic deceptus fuit, contrarium propter falsam istam physicam dicens, quod ex hoc apparet corpora celestia esse animata, et quod non habuit de uirtutibus anime nisi intellectum et desiderium.

Capitulum secundum in quo intelliguntur dicti errores summatim. Sunt ergo omnes errores sui in summa hii, scilicet :

[16] Quod motus non incepit.

[17] Quod tempus est eternum.

[18] Quod mundus non incepit.

[19] Quod celum non est factum.

[20] Quod deus non posset alium mundum facere.

[21] Quod generatio et corruptio non inceperunt nec desinent.

[22] Quod sol semper causauit generationem et corruptionem in istis inferioribus.

[23] Quod non sit possibilis resurrectio mortuorum.

[24] Quod deus non potest facere accidens sine subiecto.

[25] Quod in quolibet composito sit tantum vna forma substantialis, quod dicitur esse falsum.

[26] Quod non sit dare primum hominem, nec pluuiam.

[27] Quod nullo modo duo corpora possint esse in eodem loco.

[28] Quod tot sunt orbes quod sunt angeli, propter quod sequitur quod sint lx vel lxv.

[29] Volunt autem quidam excusare philosophum de eternitate mundi. Sed hoc stare non potest, cum ad ostendendum ueritates philosophicas, fundet se semper super dicto principio, immo vix nunquam fecit aliquem librum vbi non posuit aliquid ad hoc pertinens. Rursum ultra predictos errores aliqui uolunt ei imponere quod deus nichil cognoscit extra se, ita quod ei [1] non sunt nota ista inferiora, sumentes rationem dicti ex hiis que traduntur in xii metaphysice, in illo capitulo : Patrum sententia. Sed quod non intelligant philosophum, et quod illa non sit intentio sua, patet per ea que dicuntur in capitulo de bona fortuna, vbi

[1] Ms + quod.

ait quod deo per se notum est preteritum et futurum. Imponuntur autem ei et alii errores de quibus non sit nobis cure, quia hoc contingit ex falso intellectu.

Capitulum tertium vbi infungitur dictum illud vnde philosophus suorum errorum acceperat fulcimentum. Omnes errores sui, si quis subtiliter inuestigauerit, ex hoc secuntur quod nichil nouum in esse progreditur nisi per motum procedentem. Cum ergo hoc sit falsum, quia deus est primum agens, non ut instrumentum [1], potuit res producere sine motu precedente. Agens enim per naturam et agens ut instrumentum, quia de ratione instrumenti est quod moueat motum, de necessitate in sua actione motum presupponit. Factio ergo uel productio primi agentis potest esse absque tali motu. Ideo creatio non est motus, quia motus presupponit mobile, creatio uero nichil presupponit, nec est mutatio proprie, quia omnis mutatio est terminus motus ; sed ut coniungitur potentia est simpliciter defluxus a primo. Quecumque ergo contra inceptionem mundi et contra ea que tenet fides dixit, per uiam motus, est sophisticum.

Capitulum quartum. De collectione errorum auerroys. Commentator autem omnes errores philosophi asseruit, immo cum maiori pertinacia, et magis locutus est contra ponentes mundum incepisse quam philosophus fecit ; immo sine comparatione plus est arguendus ipse quam philosophus, quia magis directe fidem nostram impugnauit, ostendens esse falsum cui non potest subesse falsitas, eo quod innitatur prime ueritati.

[30] Preter tamen errores philosophi, arguendus est quia uituperauit omnem legem, ut patet ex ij° et xi, vbi uituperat legem cristianorum, scilicet legem catholicam nostram, et etiam legem sarracenorum, quia ponunt creationem rerum et aliquid posse fieri ex nichilo. Sic etiam uituperat leges, in principio tertii physicorum, vbi vult quod contra consuetudinem legum alii negant principium per se, non negantes ex nichilo nichil fieri, immo, quod peius est, nos et alios tenentes legem, derisiue appellat loquentes et garrulantes uel garrulatores, et sine ratione se mouentes. Et etiam in vii° physicorum uituperat leges, et loquentes in lege sua appellat uoluntates, eo quod asserant aliquid posse habere esse post non esse. Appellat etiam hoc dictum uoluntatem, ac si esset ad placitum tantum et sine omni ratione, et non solum semel et bis, sed

[1] *En marge :* causa agens et.

pluries, ut in eodem viij°, contra leges creationem asserentes, in talia perrumpit.

[31] Vlterius errauit in vij° metaphysice, dicens quod nullum immobile transmutat mobile, nisi mediante corpore transmutabili, propter quod angelus non potest, nec posset unum lapidem inferius mouere. Quod si aliquo modo sequi posset ex dictis philosophi, ipse tamen non adeo expresse hoc negauit.

[32] Vlterius errauit dicens, in xij metaphysice, quod potentia in productione alicuius non potest solum esse in agente, uituperans ioannem cristianum, qui hoc asseruit. Est enim contra ueritatem hoc, et contra sanctos, quia in aliquibus factis tota ratio facti est potentia facientis.

[33] Vlterius errauit dicens, in eodem xij, a nullo agente posse progredi immediate diuersa et contraria, et ex hoc vituperat loquentes in tribus legibus, scilicet cristianorum, sarracenorum et iudeorum [1], qui hoc asserebant.

[34] Vlterius errauit in dicto xii dicens quod omnes substantie intellectuales sunt eterne et actio pura, non habentes admixtam potentiam, cui sententie ipsemet, a ueritate coactus, contradicit in tertio de anima, dicens nullam formam esse liberam a potentia simpliciter, nisi forma prima; nam omnes alie forme diuersificantur et essentia et quidditate, sicut ipsemet subdit.

[35] Vlterius errauit in dicto xii, dicens deum non sollicitari nec habere curam siue prouidentiam indiuiduorum hic inferius existentium, adducens pro ratione quia hoc non est conueniens diuine bonitati.

[36] Vlterius errauit negans trinitatem in deo esse, dicens in dicto xii quod aliqui putauerunt trinitatem in deo esse, et uoluerunt euadere per hoc et dicere quod sunt tres et unus deus, et nesciuerunt euadere, quia cum substantia fuerit numerata, congregatum erit vnum per vnam intentionem additam, propter quod secundum ipsum, si Deus esset trinus et vnus sequeretur quod esset compositus, quod est inconueniens.

[37] Vlterius errauit dicens deum non cognoscere particularia, quia sunt infinita, ut patet in commento suo super illo capitulo, sententia patrum, etc.

[38] Vlterius errauit quia negauit omnia que hic inferius aguntur reduci in diuinam sollicitudinem, siue in diuinam prouidentiam, sed secundum aliqua proueniunt ex necessitate materie absque ordine talis

[1] Ms = maurorum.

prouidentie, quod est contra sanctos; quia nichil hic agitur quod penitus effugiat hunc ordinem, quia omnia que hic aspicimus, uel diuina efficit prouidentia, uel permitit.

[39] Vlterius errauit quia posuit vnum intellectum numero in omnibus hominibus, ut ex tertio de anima patet.

[40] Vlterius, quia ex hoc sequebatur intellectum non esse formam corporis; immo dixit in eodem tertio quod equiuoce dicebatur actus de intellectu et aliis formis, propter quod cogebatur dicere [1] quod homo non poneretur in specie per animam intellectiuam sed per sensitiuam.

[41] Vlterius ex hoc fundamento posuit quod ex anima intellectiua et corpore non constituebatur aliquod tertium, et quod non fiebat plus vnum ex tali anima et corpore quam ex motore celi et celo.

Capitulum quintum in quo summatim, etc. Omnes autem errores commentatoris, preter errores philosophi sunt hii :

[42] Quod nulla lex est uera, licet possit esse utilis.

[43] Quod angelus nichil potest mouere, nisi celeste corpus immediate.

[44] Quod angelus est actio pura.

[45] Quod in nulla factione tota ratio facti est potentia facientis.

[46] Quod a nullo agente possint simul progredi immediate diuersa.

[47] Quod deus non habet prouidentiam aliquorum particularium.

[48] Quod in deo non est trinitas.

[49] Quod deus non cognoscit singularia.

[50] Quod aliqua proueniunt a necessitate materie absque ordine divine prouidentie.

[51] Quod anima intellectiua non multiplicatur multiplicatione corporum, sed est vna numero.

[52] Quod homo [2] ponitur in specie per animam sensitiuam.

[53] Quod non sit plus vnum ex anima intellectiua et corpore.

[1] *Manque dans le ms.* — [2] Ms + non.

ALBERTI MAGNI

DE QUINDECIM PROBLEMATIBUS

Munich, Bibl. roy. latins, 453.

[f. 206] Incipit Albertus Magnus de Quindecim proplematibus bene ab ipso determinatis.

Venerabili in christo patri ac domino Alberto, episcopo quondam ratisponensi, Frater Egidius ordinis predicatorum, licet indignus, cum salute glorificare dominum in doctrinis. Articulos quos proponunt magistri in scolis Parisius, qui in philosophia maiores reputantur, vestre paternitati tamquam vere intellectuum illuminatrici transmittere dignum duxi, ut eos tamen in multis congregacionibus impugnatos, vos oris vestri spiritu interminaretis.

Primus. Quod intellectus omnium hominum est vnus et idem numero.

Secundus. Quod ista est falsa siue impropria : homo intelligit.

Tercius. Quod uoluntas hominis ex necessitate uult et eligit.

Quartus. Quod omnia que in inferioribus aguntur subsunt necessitati corporum celestium.

Quintus. Quod mundus est eternus.

Sextus. Quod nunquam fuit primus homo.

Septimus. Quod anima que est forma hominis, secundum quod hoc, corrumpatur corrupto homine.

Octavus. Quod anima post mortem separata non patitur ab igne corporeo.

Nonus. Quod liberum arbitrium est potencia passiua, non actiua, et quod de necessitate mouetur ab appetibili.

Decimus. Quia deus non cognoscit singularia [1].

Vndecimus. Quia non cognoscit aliud a se.

Duodecimus. Quia humani actus non reguntur prouidencia dei.

[1] Ms. = singula.

Tredecimus. Quia deus non potest dare inmortalitatem vel incorruptibilitatem rei mortali vel corporali.

[f. 206b] Decimus quartus. Quod corpus christi iacens in sepulcro et positum in cruce non est, vel non idem fuit numero semper, sed secundum quid.

Quindecimus. Quia angelus et anima sunt simplices, sed non absoluta simplicitate, nec per accessum ad compositum, sed tamen per recessum a summo simplici.

Incipit determinatio enumeratorum.

[I]

Intellectum hominis secundam naturam intellectus et substanciam et diffinicionem cognoscere possibile non est, nisi et natura intelligencie et natura et substancia anime et diffinicio cognoscatur. Loquimur enim hic de cognitione que est per philosophiam et non de ea que est secundum fidem et theologiam; que quamvis omnibus cercior sit, tamen quia a multis non capitur, ideo putatur velle difficultates euadere qui se ad theologiam [1] confert. Ideo ex intimis philosophie raciones assumentes, de natura intellectuum loquentes, de intellectu loquamur.

In philosophia igitur perypateticorum non nisi duas nouas posiciones inuenimus, a se valde differentes, et vnam [2] in antiquo, in qua non differunt perypatetici, sed omnes vniformiter conueniunt. Illa uero in qua omnes conueniunt posicio est anaxagore qui, loquens de intellectu possibili, dicit quod intellectus possibilis est separatus, et immixtus, simplicissimus, nulli nihil habens commune; propter quod quidam opinati sunt ipsum esse vnum et eundem [3] in omnibus, et nullo determinatum ad vnum principio quo ad alterum [4] non determinetur. Si enim ad vnum aliquod determinetur, ut dicunt, illo necessario differt ab alio. Hoc autem quo determinatur constat quod non est de natura intellectus qui est omnibus communis. Aut ergo non determinatur, aut [f. 207] alio quodam determinatur. Si autem non determinetur, habetur propositum, scilicet quod vnus et idem est in omnibus. Si autem alio quodam determinatur quod non est de natura intellectus, hoc videbitur esse contra ypothesim, quia cum nihil determinetur per aliud quod sibi non est secundum

[1] Ms + se. — [2] Ms = vna. — [3] Ms + esse. — [4] Ms + quo.

aliquem modum inmixtum, sequitur quod intellectus alicui inmixtus sit, quod non congruit posicioni.

Adhuc autem, si intellectus aliquis non determinetur ad aliquid, per id distinguitur ab omnibus aliis illam naturam non participantibus. Cum omnis cognitio sit per similitudinem, sequitur quod illorum a quibus distinguitur per dissimilitudinem [1] nullam penitus potest habere cognitionem. Hoc autem omnino falsum est, cum intellectus possibilis sit quo omnia fieri intelligibilia.

Adhuc autem, si aliquid materie haberet intellectus possibilis, cum omnis potencia passiua que est materie, per formam quam recipit, formetur et distinguatur ad commune speciei per se uel per accidens, oportet quod intellectus ab omnibus a se receptis ad aliquod esse formetur quod in theofrasto reprehendit Aristoteles. Et ideo dixerunt antiqui quod nihil omnino est intellectus qui recipit ea que uniuersalia sunt per hoc quod sunt in ipso, quia vniuersale secundum quod vniuersale nulli penitus dat esse, sed potenciam quandam, sicut et ipsum vniuersale potencia quedam existit cum actu, ens secundum naturam. Exemplum huius dicebant visibile secundum quod est in perspicuo ; hoc enim, quia in perspicuo non est ut potentia physice recipiente ipsum. Ideo non accepit esse ab ipso, siue per se siue per accidens, perspicuum, nec album est nec [2] sed pocius est in ipso secundum esse quod visibili confert perspicuum, et non secundum esse quod accipit ab eo. Est enim visibile nihil aliud nisi color acceptus in esse simplici quod habet a perspicuo secundum actum quo perspicuum est in actu per lumen receptum in omnes partes ipsius in extremo et in profundo ipsius. Sicut et intellectus speculatiuus siue vniuersale [f. 207v] nihil aliud est nisi forma in simplicitate sua accepta secundum esse quod a simplici habet intelligendo cuius ipsa est lumen et constitutio et ypostasis, sicut lumen corporale vita non sit et ideo colores secundum operacionem vite non habet. Lumen autem intelligencie secundum actum vite est, et ideo secundum actum vite formare habet intellectuales quia intelligere est viuere sicut dicit Aristoteles ; et percipere intelligibilia in theoricis est viuere secundum intellectum. Et sicut visibile est in perspicuo secundum quod perspicuum in actu luminis est determinatum ad terminum ejus quod visu percipitur, ita et intelligibile intelligencie, actu acceptum et ad terminos quidditatis et substancie rei intellecte terminatum, est vniuersale quod intelligitur. Hoc igitur omnium perypateticorum antiqua est

[1] Ms = dissimilem. — [2] *Lacune dans le ms.*

posicio secundum quod eam alfarabius determinavit. Ex qua sequitur intellectum possibilem intelligibilium omnium esse spiritualem et non omnino potenciam esse materialem ad ipsa. Et quia ad philosophos loquimur qui in talibus perfecte debent esse instructi, hiis amplius non insistimus.

Post hos greci sapientes porphirius et Eustracius, aspasius et michahek ephesius [1], et quamplures alii venerunt post alexandrum qui epicuro consentit, qui omnes intellectum hominis intellectum possessum et non de natura intelligencie existentem esse dixerunt. Et quod greci sapientes possessum, eundem arabum philosophi Auicenna, Auerroys, Abubacher et quidam alii adeptum esse dicebant, quia id quod possessum est aliud est et alterius nature a possidente. Dicunt enim quod cum anima intellectualis hominis sit ymago tocius orbis et sola omnis orbis capax et forma organico corpori deputata per nature conuenienciam, necesse est ipsam esse ymaginem [f. 208] intelligencie illius que est decimi orbis. Qui orbis est spera actiuorum et passiuorum, cuius intelligencie instrumenta sunt calidum, frigidum, humidum et siccum, rarum et densum et alia que in elementis inueniuntur, non quidem secundum se, sed secundum quod hec a virtutibus celestibus mota informantur. Ymago autem talis intelligencie non omnino potest esse pura et simplex sicut est natura intelligencie prime et simplicis. Si enim talis esset, non esset forma organica primo et per se, quia natura intelligencie simplicis non est organica. Anima autem de natura sua est organica, et ab ea habet corpus quod ipsum est organicum. Et ideo dicit Auerroys que est in corpore est a diuersitate que est in forma, sicut diuersitas organorum est a diuersitate potenciarum et virium que sunt in anima. Si enim anima sine potenciis secundum se ipsam diceretur, et quod a diuersitate organorum corporis esset diuersitas potenciarum, sequeretur quod ipsa secundum se posset quolibet uti organo, cum secundum se ipsam non esset magis determinata ad vnum quam ad aliud. Et sic sequeretur tectonica tybicines indui, etc., inconueniencia que contra pitagoram concludit aristoteles. Hac tali posicione facta sequitur quod sicut se habet intelligencia decimi orbis ad intelligencias orbium superiorum, ita se habet anima intellectualis que est in homine ad intellectus superiorum orbium. Ideo quia sicut intelligencia decimi orbis possesse et adepte sunt formaliter intelligencie superiorum eo quod informant ipsam ad operationem intelligencie ; ita in anima sunt lumina intelligenciarum adepta et possessa ab

[1] *Lisez :* Michael Ephesinus.

illustracione intelligibilium. Et sicut intelligencia ultimi orbis se habet ad potencias elementorum, sic se habet anima ad distincciones et ope[208v]raciones organorum. Si quis autem diceret quod non est intelligencia que operatur in spera actiuorum, sed natura, quicumque hoc dicit philosophiam nescit. Totum enim opus nature probatum est esse opus intelligencie per hoc quod cum racione finis format et operatur diuersa, tam in plantis quam in animalibus et in omnibus que perfecte sunt nature; quod natura facere non potest, eo quod natura non est aliquid nisi ad vnum. Propter quod eciam anima quae non attingit ad perfeccionem ymaginis intelligencie nisi ex parte, illa quoque intelligencia comparatur ad elementorum virtutes sicut sensibile et uegetabile, a diuersitate deprimitur ad vnum, et non sequitur diuersitatem ipsius ymaginis. Et ideo omnis yrundo ad unum modum facit nidum [1] et omnis aranea similiter facit telam. Sed non omnis homo similiter facit domum, vel uestem, vel quodlibet operum suorum. Ex hiis de necessitate sequitur intellectum hominis a tali natura anime que organica est, esse possessum et adeptum a natura superiori; et quanto magis auertitur ab inferiori veritate, tanto magis intellectum suum proprium adipiscitur, accquirit et possidet; et quanto magis conuertitur ad organa, tanto magis obumbratur et cadit ab intellectu, et bestiale, arbor, etc. efficitur, perdit intellectum et declinat a natura hominis; et hoc est quod dixit Aristoteles quod secundum prudenciam dictus intellectus non equaliter videtur inesse animalibus sed neque hominibus. In hac autem adepcione nobilissima omnes perypatetici radicem dixerunt immortalitis, et per ipsam homines in deos transponi et transformari. Et tales platonis philosophia quasi semideos appellauit. Ex hiis autem facile conicitur quod cum id quod est ymago intelligencie ex ea parte qua comparatur ad qualitates elementares nec minoris nature sit, nec minoris potencie, nec minoris puritatis, quod anima vnius non est anima alterius, ergo possidens imo non idem quod possidens in alio.

Cum autem hoc conceditur, [209] necesse est, cum secundum potenciam et adipiscenciam, secundum esse differant possessa et adepta, sequitur necessario quod intellectus possessi et adepti secundum esse singulariter differant in quolibet. Cuius exemplum valde conueniens est quod dicit Aristoteles, in II de anima : quamuis enim perspicuum sit in igne, et aere, et aqua, et quibusdam lapidibus et uitro ex conueniencia cum perpetuo superius corpore, tamen secundum singulare differt

[1] Ms = vnum.

in quolibet ipsorum. Secundum igitur posicionem non sequitur quod vnus necessario intellectus secundum esse sit in omni homine sed pocius secundum esse singulariter differat in quolibet ipsorum. Vtrum autem in omnibus orbibus sint intelligencie differentes secundum substanciam aut in omnibus sit lumen prime cause operantis ad modum intelligencie, differentes in illis secundum esse quod habet in illis sicut videtur sentire, auerroys, Alpetra, etc., ad presens non est disputare, quia quicquid istorum dicatur, semper habetur de necessitate quod non vnus intellectus possibilis numero est in omnibus hominibus, et hoc hic intendimus.

Auicebron autem in libro quem fontem vite appellauit alia via processit, quamuis enim se perypateticum profiteretur tamen stoycorum et precipue platonis cognita est secutus, ex uno tamquam paterno intellectu uolens producere omnia, propter quod triplicem distinxit materiam : eam que primo determinatur forma substanciali, et eam que determinatur prima forma corporali, et eam que determinatur prima corporeitate. Primam autem formam dicit esse intelligenciam siue intellectuale ex qua dicit multiplicatas esse substancias intellectuales et animas; quantitate autem dicit determinatam materiam corporum celestium ; et contrarietate dicit determinatam esse materiam phisicorum generabilium et corruptibilium. Et secundum huius posicionem planum est omnem intellectualem naturam in hoc uel in illo acceptam esse singularem.

Nunc autem vnum intellectum numero esse in aliquibus pluribus ex [209ᵛ] omnibus posicionibus constat hoc falsum esse secundum philosophiam. Quod unus numero intellectus acceptus secundum esse sit in omnibus plus sequitur quod eciam hoc quod dicunt non est intelligibile, quod communis animi concepcio quam greci anxioma, quod quicquid secundum esse est in multis multiplicatur in illis, et esse quod habet in vno non habet in alio.

Quod autem anaxagoras dicit quod intelligencia nihil habet commune, de natura et essencia intellectus dictum est non de esse. Constat enim quod secundum esse intellectus coniungitur continuo et tempori, et quod coniungitur continuo et tempori multis et multis modis est immixtum. Et omnium horum exemplum est natura perspicui in celo et igne, et aere, et aqua, lapidibus et vitro.

Non ergo tantum secundum theologos falsum est quod dicunt, sed etiam secundum philosophiam ; cuius causa dicti est ignorancia, quia multi parisienses non philosophiam, sed sophismata sunt secuti. Hec ergo questio est ad primum.

[II]

Secundum est quod dicunt hanc falsam vel impropriam : homo intelligit, quod non dicit nisi qui philosophie et sui ipsius habuit ignoranciam ; quia in philosophia determinatum est quod homo solus est intellectiuus, et quod intelligere propria et connaturalis operacio est hominis, que si non sit impedita summa est hominis felicitas. Per hoc patet nullam in mundo adeo propriam sicut hanc : homo intelligit. Cum enim proprium sit quod omni conuenit et soli, et sicut dicit boecius quod proprium de substancia manat et substancialibus, non erunt proprium hominis sentire et vegetari, sed solum intelligere.

Adhuc autem, cum [1] non sit proprio verior quam illa in qua connaturalis et proprius actus attribuitur illi cuius est proprius et connaturalis, manifestum est nullam inter omnes proposiciones esse veriorem quam istam : homo intelligit, sicut cum dicitur lux lucet, et albedo uisum disgregat, calidum calet et cetera huiusmodi ; nisi forte velit dicere intellectum [210] nihil esse hominis quod ualde est absurdum. Sequitur enim id quo homo homo est, nihil esse hominis, quod nunquam aliquis opinatus est, quia hoc intelligibile non est. Omne enim quod ab aliis sui generis speciebus distinguitur, oportet quod aliqua differencia ultima et connaturali, quam essencialiter participat, distinguatur ab aliis, ut ineuitabiliter in vii° prime philosophie probatum est. Intellectuale autem est ultima differencia [2], ut omnes stoici et perypatetici confitentur. Si forte dicant quod intellectuale inest homini ut natura et potencia, sed actum et operacionem non habet in ipso, hoc omnino absurdum est, quia sequitur quod natura propria destituatur operacione quod absurdum est. Si autem forte dicant quod raciocinari proprius actus hominis est et non intelligere, hoc ualde imperiti hominis non dictum sed figmentum est. Quia si quis subtilius ista intuetur, raciocinacio nunquam fit nisi in intellectu componente et diuidente informetur. Est ergo intellectus secundum naturam aut operacionem [3], magis ergo est homini proprium intelligere quam raciocinari. Si autem velit dicere quod intelligere superiori nature conuenit ut angelice et ideo inferiori non potest esse proprium ; primum quidem contra hoc est quod philosophus extra metas philosophie fugit, quia non est philosophicum. Distinccionem enim angelorum per reuelacionem

[1] Ms = quod. — [2] Ms + est. — [3] Ms = racionem.

spiritus et non per philosophiam sunt accepte. Si autem dicat quod secundum philosophiam sunt intelligenciarum ordines, et illis et non homini conuenit intelligere, et hoc iterum absurdum est, quia nihil prohibet quod id quod per analogiam dicitur, proprium esse pluribus diuersis modis. Si vero hoc intendit quod quidam arabum philosophi dixerunt intellectum alicuius agentem esse extra animam, qui est ut sol et ut ars ad materiam sustinuit, et hoc valde debile dictum est; quia hoc dato, non sequitur quod homo intelligat proprie et vere; quia quamuis illa intelligencia que est ut sol solium [210v] lucens et ad esse lucere omnia formans, et sicut ars materie formas artis ex se ipsa influens, tamen influencia luminis istius intelligencie per esse in anima est, et ita informat animam ad intellectum et operacionem intellectus; sic sol omnia format lucencia ad illuminacionis formam et operacionem. Et sicut illa proprie et vere dicuntur luminaria et lucendi actum habencia ; ita proprie dicuntur intellectuales et operacionem intellectus habentes, quia id quod est actus superioris nihil prohibet secundum esse participatam esse differenciam et substancialem nature inferioris, sicut patet in omnibus que per formam et substanciam generant. Adhuc tamen quamuis sustinendo posicionem ita dicamus, tamen non est probatum hoc quod dicunt verum esse. Absurdum ergo est omnino hoc quod dixerunt in secunda ficcione.

[III]

Quod autem tercio dicunt quod voluntas hominis ex necessitate uult et elegit, nunquam potuit dicere nisi homo penitus illiteratus, quia omnis racio et omnis ethnicorum scola, tam stoycorum quam perypateticorum, clamat nos dominos esse actuum nostrorum, et ideo laudabiles et vituperabiles. Philosophi autem de natura anime raciocinantes, in hoc a natura distingunt animam, quia natura est ad vnum per se ; anima vero plurium per se operatiua, et eciam contrariorum et contradictoriorum electiua. Quorum nihil est verum si hoc ex necessitate uult quod uult, et eligit ex necessitate quod eligit.

Adhuc, si verum est quod dicunt, iam voluntas non est voluntas, quod patet in hermete trimegisti et aristotele et in omnibus qui in x ordinibus naturas distinxerunt, in qua distinccione semper voluntas a necessitate distincta est.

Adhuc secundum hoc fortuna non est de hiis que fiunt a proposito,

quia fortuna non admittit necessitates [211], et sic magna pars secundi physicorum falsa est. Et quod coniungunt eleccionem voluntati que nunquam est voluntatis, non fuit philosophicum et, ut ita dicatur, absurdum est, id quod non est dignum racione. Si autem hoc dicunt propter fatum et constellacionem quam poeta dicit necessario trahere voluntatem, dicit enim poeta Tetra fata trahunt ne cepta relinquere possis, et hoc dictum imperitorum est et malicie solacium. Probatum in principio libri qui arabice alarbe, latine autem quadripartitum uocatur quod facit, quod ex constellatione necessitatem non imponit propter tres causas quarum vna est, quia non in mente sed per mentem aduenit cuius inequalitate poterit impediri. Secunda autem quia per accidens et non per se operatur in natis; operatur enim per primas qualitates que non per se virtutes stellarum accipiunt. Tercium est quod operatur in hoc in quod operatur in diuersitate et potestate materie natorum, que materia vniformiter, et prout sunt in celis, recipere non potest celorum virtutes. Omnino ergo ridiculosum est quod dicunt.

[IV]

Quod vero quarto inducunt, quod omnia que in inferioribus aguntur necessitati subsunt corporum celestium, eundem fere habet modum improbacionis. Hoc tamen mirabile est quod philosophie professores contra ea dicunt que in philosophia probata sunt. Si enim sextus philosophie prime legitur, facile patet qualiter ea que in inferioribus aguntur superiorum subsunt regimini. Ibi enim ostenditur qualiter id quod in naturalibus causis frequenter est, et non semper et ubique, cadit ab eo quod semper est, et non assequitur necessitatem eius quod [211v] semper est.

Probatur eciam qualiter id quod raro est in casu et fortuna cadit ab eo quod frequenter est, et non assequitur ordinem eius. At, ut omnino pateat horum ignorancia, in secundo de generacione et corrupcione probatum est quod quamuis alacio solis et planetarum in circulo decliui sit causa generacionis inferiorum et recessus eorum in eodem circulo sit causa corrupcionis, et sint equales peryodi generacionis et corrupcionis, tamen inferiora peryodi equalitatem et ordinem assecuntur propter materie inequalitatem et inordinacionem. Quis autem dubitet pro-

prium hominis magis inequale et inordinatum esse quam nature; multo minus proprium necessitati subiacet quam natura.

Sed, ut dicit Aristoteles, non sufficit falsum ostendere, nisi et causa falsitatis ostendatur. Ideo resumentes, dicimus quod anima humana secundum philosophos est ymago mundi; propter quod in ea parte qua ymago intelligencie et cause prime est, impossibile est eam motibus celestium subiacere. In ea autem parte qua in organis est, quamuis synderesis moueatur scintillacionibus, tamen necessitatem et ordinem non assequitur superiorum, et sic nec in illa parte necessitati subiacet uel subditorum superiorum. Probatur autem hoc a hali in commentario super centilogium ptolomei qui dicit de rege cuius omnes significatores mali et immundi erant, et tamen, natus in tali constellacione, mundissime vixit, fulgens vestitu et gloria, cum optimis conuersacionem ducens. Cuius causa cum a Haly quereretur, respondit quod quidem ex desiderio traheretur, sed videns quod esset inhonesta conuersacio, ut dominus actuum suorum, talia fugiens, elegit honestatis conuersacionem [212]. Aliud exemplum in philosophia ponitur [1] de ypocrate. Ypocras enim in omnibus signis corporis, que stellas secundas vocat ptolomeus, scortator et turpis apparebat, et tamen optimorum erat studiorum et honestissime conuersacionis in tantum, ut omnium hominum optimus diceretur quod fieri non potuit nisi per honestatis eleccionem. Necessitatem ergo in inferioribus superiora non imponunt. Nec unquam hoc aliquis dixit mathematicorum. Si enim hoc esset periret casus, periret liberum arbitrium, periret consilium et periret contingens secundum omnem ambitum sue contingibilitatis, quod est valde absurdum.

[V]

Quod autem mundus sit eternus, sicut quinto inducunt, antiqua valde questio est, quamuis ex probacione aristotelis haberi non possit. Sed quod a nullo generante motus primus factus sit et a nullo physice corrumpente possit desinere, hoc autem optime improbat Moyses egipcius in libro qui dux neutrorum [2] vocatur. Quamuis enim ea sint ingenerabilia et incorruptibilia que ex tota sua materia constant [3], tamen innegabile est quod omnis multitudo in omnibus motibus ordinata ad vnum, ab uno prin-

[1] Ms = poli. — [2] Ms = venctorum. — [3] *Manque dans le ms.*

cipio qui causa illius ordinis est, sit causata. Omnis autem multitudo orbium et stellarum, in omni motu suo, ad vnum et idem respicit respectu cuius secundum formas omnia mobilia mutantur continue, quamuis secundum se tota et secundum omnes partes non moueantur secundum locum. Hoc autem est centrum et polus vterque. Centrum enim et poli ad vnum et eumdem axem quem menegar astronomi vocant referuntur. Huiusmodi ergo ordinis de necessitate causa est aliqua, quecunque sit illa. Probatum autem est quod motus localis [212v] non est nisi a generante aliquo quod dando formam dat motum. Ergo id quod motum celestibus tribuit oportet quod sit generans ea secundum vnam formam. Celum ergo, cum omnibus que in ipso sunt, genitum est secundum substanciam et naturam, et sic posicio quam dicunt improbata est. Si autem dicat aliquis quod hoc est verum in hiis que mouentur naturaliter et non in hiis que mouentur ab anima, hoc nihil est, quia motus superiorum non solus est ab anima secundum eos qui superiora animas habere contendunt. Si enim ab anima sola esset et non a natura, eciam corporum lassitudinem induceret secundum eos qui posicionis huius sunt professores. Cum ergo nature corporalis sint idem motus, sic consequens naturam et formam corporum sequitur de necessitate, quod antea iam conclusum est; propter quod ipsi philosophi, ut auicenna et algazel, dicunt non esse prohibitum quin mundus per occasionem factus sit, quamuis motus et mobile primum non sint facta per generacionem phisicam, et quamuis non sint desinencia per phisicam corrupcionem. De hac autem questione in aliis scripta plura sunt; et ideo ista sufficiunt. Ad hoc tamen eciam pertinet [1] quod in 2° arismetice probatum est in loco qui immotus vocatur, quod scilicet omnis multiplicitas ad vnitatem reducitur que causa substancialis est multiplicitatis illius. Queramus ergo ad quid causari semper omnis reducitur celorum et stellarum et motuum multiplicitas. Et cuilibet patet quod reduci non potest nisi [2] ad primi motoris vnitatem quam omnes inferiores in motibus suis secundum aliquid desiderant. Si autem subtiliter inspiciatur que causa sit illius deformis desiderii, non potest aliquis dicere quod alia sit nisi similitudo inperfecta ad causam primam. Non enim aliquid appetit aliud nisi per similitudinem quam habet ad aliud; nec aliquid mouetur ad aliud nisi propter perfeccionem [3] quam habet in illo [213] quod appetit. Similitudo igitur primi que est in omnibus et multiplex est, in illis causari non potuit nisi per hoc quod causata sunt ab illo. Omnia enim quorum est similitudo essencialis ad

[1] Ms = oportet. — [2] *Manque dans le ms.* — [3] Ms = imperfeccionem.

vnum, fluunt [1] ab vno aliquo [2] in quo similia sunt actu, et est [3] perfectum; sic species a genere, sic sunt indiuidua a speciebus. Sic omnis multiplicitas trahit se in vnitatem. Queramus ergo ab istis si hoc capere potest aliquis intellectus quod primum omnibus hanc influat similitudinem iam existentibus in natura et esse; et constat quod non est intelligibile. Oportet ergo quod hanc similitudinem causavit in omnibus causans omnia secundum essenciam et in esse naturali et substanciali. Omnia ergo perfecta ab vno sunt secundum esse naturale et substanciale. Facta sunt ergo omnia secundum esse. Non ergo hoc modo sunt eterna quod principium essendi et substanciam et naturam non habeant.

[VI]

Sextum quod proponunt non est philosophicum. Philosophi enim est id quod dicit dicere cum racione. Neutrum autem probari potest, scilicet, quod nunquam fuerit primus homo et quod aliquando fuerit primus homo. Et cum neutrum probari possit, racione perspecta, tamen probabilius est aliquando fuisse vnum primum hominem quam non fuisse. Quia quorum est vna communis natura, horum est vnus ingressus in esse illius nature, nisi sint nata per putrefacionem. Homo autem sicut nec aliud perfectorum animalium non est de hiis que nasci possunt per putrefaccionem, sicut dicit Auerroys super xj metaphisice. Igitur nullus homo naturaliter in esse hominis ingressus est nisi per generacionem. In omni autem generacione determinatum est generans. Quilibet ergo homo determinatum habet generantem. Omne autem determinatum generans aliquando fuit in tempore signato. Omnis ergo homo fuit in tempore signato. [213v] Ex infinito autem nihil est accipere signatum, quia quelibet sunt infinita, que non contingit pertransire usque ad hoc signatum. Igitur in hiis que signata sunt et determinata, non est ponere infinitum, sed necesse est ponere aliquod primum. Si forte dicat quod ex constellacione diuerse generaciones fiant in diuersis habitacionis principiis, hoc iterum est contra philosophiam que dicit perfectissima animalia ex solis constellacionibus nasci non posse; propter quod plato, in primo thymei libro, et ouidius loquentes de diluuijs elementorum que fuerunt ex stellarum exorbitacionibus et reseruatos dicunt pirram et deucalionem

[1] Ms = fluxus. — [2] Ms + id. — [3] Ms = est et.

ex quibus futurum semen reseruaretur humane generacionis. Et cum homo sit ymago cause prime, probabilius est hominem esse constitutum a causa prima, quam aliter in esse processisse. Et ut utamur probabilitate ipsius Aristotelis quam tullius ponit in libro primo de natura deorum, vbi uerba aristotelis inducit, dicens quod si in deserto ex inprouiso stans inueniat [1] pallacium in quo non nisi yrundines inueniantur, quamuis nesciatur artifex qui fecit pallacium, tamen ex ipsa pallacii disposicione conuincitur quod yrundines illud pallacium non fecerunt, sed aliqua natura intellectualis per racionem artis fecit illud. Ita eciam cum mundus artis opus sit et racionis et in ipsis generatis non possit consistere nisi [2] probabile est quod prime generatorum substancie per raciones dei deorum in esse sint producte; et hoc pro certo est aristotelis philosophia, quam ipse uulgarem vocat in primo libro de celo et mundo. Racionabilius est ergo quod primus homo per creacionem constiterit quam quod nunquam fuerit primus homo.

[VII]

[214] Quod autem septimo dicunt, animam que est forma hominis secundum quod homo corrumpi, corrupto corpore, ex omnimoda [3] ignorancia procedit philosophie. Quia secundum philosophos nulla que vere forma est corrumpitur, quia in materia nulla est. Ea ergo que in materia est, aut ymago forme est, aut resonancia.

Adhuc, si ea solum forma vere est que non est actus alicuius materie, sequitur [4] solum intellectum vere formam esse, eo quod nullius corporis actus est. Intellectus autem forma hominis est, ut homo est, qui separatur ut incorporale a corporali; forma ergo hominis, ut homo est, corruptibilis non est.

Si autem volunt dicere animam esse que est corporis endulichia, vel actus, omnino ignorancie dictum est quod dicunt. Anima enim endulichia corporis est per suum actum substancialem que est vita, sicut patet ex aristotelica diffinicione anime que est denumero posicione differens, que est quod anima est principium et causa vite secundum quod viuere viuentibus est esse. Et ideo non omnes partes corporis uno modo participant vitam, sed quedam ad nutriri et vegetari, quedam ad sentire, et

[1] Ms = inueniatur. — [2] *Lacune en blanc dans le ms. On pourrait suppléer par* ex artifice. — [3] *En marge dans le ms.* — [4] Ms + quod.

quedam ad plus, quedam ad minus; tamen omnia participant vitam. Queramus ergo vtrum participant vitam intellectus aut non. Et si dicatur quod non, sequitur necessario animam que est forma hominis corpus habere ad substanciam et vegetacionem et non ad intellectum. Corpus igitur hominis non erit anime racionali proprium, et sic sequitur tettonica tybicinem indui; propter quod necesse est dicere quod omnia membra viuunt anima racionali, sicut omnia instrumenta textoris formantur ad textoris operacionem, et quod spiritus in homine non est forma sed potencia anime racionalis. Et ideo oportet dicere idem de vegetatiua. Et hinc est quod caro hominis differt specie a membris aliorum animalium. Ex hoc autem sequitur [214v] quod, aut tota corrumpitur secundum actum substancialem, aut si saluatur secundum substanciam, quod eciam saluetur secundum totum id quod est forma hominis ut homo est. Saluatur autem secundum substanciam, ut dicit Aristoteles in xj° metaphysice, et in multis aliis locis; et nos probauimus hoc in libro de immortalitate anime. Oportet ergo quod secundum omnia saluentur que in ipsa sunt, ut potencie ipsius. Est autem uegetativum in sensibili, et sensibile in racionali, sicut trigonum in tetragono. Saluatur ergo vegetabile et sensibile per aliquem modum. Non autem aliter saluari possunt, nisi prout sunt in racionali ut potencie ipsius. Saluatur igitur anima hominis pro ut in ipsa est vegetatiuum et sensitiuum non ut actus, sed ut potencia racionalis anime. Hoc ergo dictum, non erat dictum sapientis, quia tota anima hominis, eciam in ossibus, non est forma hominis nisi prout est racionalis, vita racionis omnibus influens. Propter quod dicit aristoteles manum esse organum intellectus. Et sicut non nisi forma intellectus est in securi et ascia et dolabra et in auro, lignis et lapidibus, ita forma anime racionalis, pro ut forma racionalis, est in omnibus[1] membris humani corporis; que quidem separatur secundum substanciam et secundum quamdam operacionem. In operibus autem quibusdam separatur secundum potenciam et secundum operacionem, sicut ars separatur a securis operacione et ascie, quamuis saluetur secundum potenciam. Hoc igitur dictum non fuit secundum philosophiam.

Vtrum autem anima corporalis sit vel non, ad propositum non pertinet et ad propositam intencionem, quia de natura non[2] querimus, sed contra posicionem quamdam disputamus. Hoc autem causa est quod theologi dicunt corpora humana ab immortali anima accipere potenciam ad incorrupcionem. Nulla enim forma est que non totam materiam sibi

[1] Ms + est. — [2] *Manque dans le ms.*

debitam ad esse proprium forme et actum et operacionem non per-[215]ficiat, et tantum. Nec huius proposicionis inuenitur instancia. Siue igitur quod actu est pars hominis ad esse racionale et actum et operacionem anime racionalis est determinatum; vnde vegetatiua caro vehetacione hominis ad actum viui racionalis est vegetata, et sensus sentit ad actum viui racionalis [1]; aliter enim intelligere intelligentibus non esset esse, quod est inconueniens, quia in naturalibus probatum est quod sicut viuere viuentibus est esse et sentire sencientibus, ita intelligere intelligentibus. Separatur autem anima racionalis sicut incorporale a corporali. Aut ergo separatur secundum totam substanciam, aut secundum partem sue substancie. Nec potest dici quod secundum partem sue substancie separatur, nec intelligi potest quod pars substancie separetur, et non totum in talibus que non mole quantitatis distenduntur. Separatur ergo tota substancia anime que est forma humani corporis, quamuis in separata [2] anima alique potenciarum non separentur secundum esse quod habent in corpore, sicut patet per ante dicta.

Si autem isti noui antiqui erroris vellent esse discipuli, qui a Platone deriuatus est, et dicere velint quod vegetabilis et sensibilis et racionalis tres sunt substancie que sunt in homine, facile hoc eliditur per primam philosophiam, quia secundum hoc diffinicio hominis qua dicitur vnum sensibile et racionale esset multa et non vnum. Sic enim dicendo viuum non est in sensibili per esse sensibile, et sensibile non est in racionali per esse racionale [3], sed tres erunt substancie distincte, quarum nulla per esse est in alia. Quod si dicatur ab aliquo, ille propter ignoranciam, a scolis philosophie eiciendus, quia talis pro certo [4] ignorat ipsa philosophie principia. Si autem dicat quod ipse philosophus dicit in xi metaphysice, quod non tota anima [215v] hominis separatur, pro certo hoc dicit philosophus non [5] propterea quod non tota substancia separetur, sed quia non tota separatur secundum esse potenciarum.

[VIII]

Dicunt octauo quod anima separata post mortem non patitur ab igne corporeo. Sed hoc nullo modo est philosophicum, cum tamen a Socrate, in fine libri qui phedon appellatur [6], sint loca penarum et fluvii infer-

[1] *Cette phrase est incorrecte, il nous semble qu'on devrait lire ainsi: Sicut* igitur... et *ad* actum... *ita* uegetatiua. — [2] Ms + sit. — [3] Ms = racionalis. — [4] Ms = certa. — [5] *Manque dans le ms.* — [6] Ms = appelatus.

ńales, et loca bonorum intra lucentibus gemmis adornata. Quem admodum eciam imitatus est ysaac in libro de diffinicionibus, et multi poetarum etiam talia loca cantaverunt cantu philosophico qui fabula vocatur. Dicant ergo isti si anima racionalis aliquid patitur in corpore uel non. Et si quidem non patitur, tunc penitus est impassibilis homo dolori [1], cum tamen dolor sit spiritus contrarii dissoluentis. Si autem patitur, constat quod corpore affligente patitur. Cum ergo sit extra corpus eiusdem nature cuius est in corpore, constat quod eciam extra corpus affligente corporeo potest pati. Si forte dicat quod anima in corpore habet contrarium, sed non exuta corpore, istud secundum omnem philosophiam verum non est. Quia in philosophia determinatum est quod finis prosperitatis anime separate, que est ultima felicitas, est in hoc quod cuniungitur primo motori. Constat autem quod secundum omnes stoycos peccatum est quod a primo motore disiungit, et hoc coniunccioni est contrarium. Habet igitur anima exuta aliquid contrarium. Sicut ergo dolet de contrario in corpore, ita dolet de contrario extra corpus.

Adhuc autem probari potest quod anima non doleat de affligente corporaliter, quia hoc est contra sensuum experimentum. Ap[216]prehensio autem affligentis ut affligentis facit internum anime dolorem. Ergo et apprehensio affligentis extra corpus facit internum animi dolorem. Que est ergo causa quod dicatur quod exuta non doleat de affligente corporeo. Et hoc est quod dicit Gregorius, quod hoc est in igne ardere quod ignem videre, hoc est ut affligens apprehendere.

Si autem dicere velit quod corporale ad dolorem animalem agere non potest, hoc penitus absurdum est quia in calore naturali qui igneus est, videmus acciones ad sensum anime ob delectando et tristando, quia quamuis sit igneus talis calor, tamen ab anima informatus et motus, ad anime agit operaciones et passiones. Quid ergo prohibet ignem corporeum a primo motore vim accipere in quantum est instrumentum eius quod agit in animam, animali et non corporali accione uel passione. Nec aliquid talium est contra philosophiam stoycorum uel eciam perypateticorum, sed talia ex ignorancia, aut certe ex odio fidei procedunt, magis quam ex probata veritate.

[1] Ms : doloris.

[IX]

Quod vero nono dicunt liberum arbitrium [1] esse potenciam passiuam et non actiuam, et ideo de necessitate moueri ab appetibili, omnino absurdum est et contra principia ethicorum philosophorum. Accepte enim dicuntur ille potencie que passiue vocantur in anima, sicut in libro de anima 3o. Accepcio nunquam sine accione perficitur, et ideo tales potencie simpliciter passiue esse possunt. Tales enim potencie suo et de suo conferunt formas que [2] in ipsis sunt, sicut perspicuum suo et de suo confert forme visibili quod est in ipso secundum esse luminis et perspicui tantum. Et hoc modo intellectus et omnis accepcionis pars confert [216v] forme et agit in ea veritatem et simplicitatem que in ipso est forma intelligibilis. Et cum intellectus de appetibili et appetitu faciat nuncium, constat quod est de eo quod appetitus confert [3] appetibili quod ipsum est in appetitu. Talis autem operacio a philosophis actus perfectus et non imperfectus esse dicitur, quia motus non esset alicuius actus imperfectus, nisi esset eciam alicuius actus perfectus. Est enim actus perfectus motoris et agentis, imperfectus autem mobilis et pacientis. Cum ergo principia constituencia formam post intellectuale et appetibile sint ipsius intellectus et appetitus, tales potencie a quibus fluunt talia formarum principia pocius sunt actiua quam passiua, et quod plus est, semper sunt actiua eciam secundum quod sunt passiua. Hec eciam causa est quare nos sumus domini actuum nostrorum. Principium ergo talium in nobis est. Non ergo necessario mouetur ab appetibili.

Adhuc autem talis pseudo philosophus destruit continenciam et totum librum 7m nichomatice, quia continens passione turpi mouetur sed non deducitur, abstinens ab insecutione passionum per liberum arbitrium. Contingit autem ille error sicut et theofrasto, quia scilicet passiones anime ad passiones physicas mensurantur, cum nihil simile habeant cum ipsis, sicut omnibus planum est qui ethicorum bene sciant philosophias.

[X]

Quod autem 10 dicitur, Quia deus singularia non cognoscit, ex omnimoda procedit ignorancia. Supponitur enim quod sciencia dei ad scienciam hominis sit immota, quod in prima philosophia est improbatum.

[1] Ms + arbitrium. — [2] Ms = quod. — [3] Ms = confertur.

Sciencia enim vna omnis causatur ex rebus scitis; ideo quia ex racionibus rerum et passionibus oritur omnis nostra sciencia propter quod melior sciencia hominis est resolucionis sciencia, quam analiticam [217] greci vocant, dum uel compositum in simplex, vel causatum in causam, vel generaliter posterius resoluitur in prius. Composicionis enim sciencia in homine causatur a resolutiua, quia componere nescit, nisi qui nouit componencia, et propter raciones componencium adinuicem et ad composita. Vnde necesse est resolucionis scienciam esse primam, secundam [1] autem eam que est composicionis. Omnis autem resolucio perficitur abstracione. Hominis igitur sciencia est per abstracionem. Abstracio autem causatur nec aliter fieri potest. Sciencia ergo hominis est a rebus. Sciencia autem dei non a rebus fit, sed est rerum causa. Constat enim omnem formam esse lumen intelligencie, quia cum omnis forma detur ab intellectu qui secundum substanciam et essenciam intellectus est, et non ab intellectu qui adeptus, vel acquisitus, vel possessus vocatur a philosophis, oportet quod omnis forma causetur ab intellectu vniuersaliter agente omnes hominum intelligibilium formas. Hoc autem qualiter fiat non est possibile nisi hoc modo quod ipsum lumen intellectus agentis sit forma eius quod per intellectum interius qui vniuersaliter agens est constituitur. Intellectus autem qui rem in esse constituit, et forma primo est ad particulare, secundo ad vniversale in quo natura occulte agit et per consequens. Intellectus igitur dei et diuina primo sunt de particulari, et si sunt de vniuersali, hoc erit non primo sed per consequens. Hoc enim uult dicere philosophus quando dicit quod talis intellectus est ut sol, et ut ars ad materiam sustinuit. Sol enim constitutiuus est visibilium in particulari, et ars constitutiua est artificialium in particulari et non in vniuersali, nisi per consequens. Amplius, omnis forma rei per hoc intellectui adepto uel possesso intelligibilis efficitur quia ipsa est lumen agentis intellectus [217v] qui proprius actus est intellectus possibilis; sicut omnis color est visibilis quia est actus lucis solis qui proprius actus est potencie visiue. Oportet igitur omnem formam a lumine agentis intellectualis substancie constitutam esse secundum actum et essenciam. Fingit igitur iste mirabilis philosophus qualiter forma talis constituitur nisi in particulari constituatur, et hoc est quod in de causis dicitur, quod intelligencia scit res inferiores per hoc quod est causa earum. Si forte dicat quod intellectus constituens sua efficiencia non cognoscit ea que constituit, hoc omnino ridiculum est, quia talis constitucio est operacio substancie

[1] Ms = secunda.

que secundum se ipsam est intellectus et est operacio vite et cognicionis. Talis autem operans et se cognoscit, et opus suum et operatum. Scit ergo talis substancia omnia que operatur. Et hoc pro certo philosophorum sentencia est perypateticorum. Sed quidam sophistice de sciencia dei, sicut de sciencia hominis disputantes, non intelligunt dicta philosophorum.

[XI]

Ex eis autem que nunc dicta sunt probatur id quod xi° positum est; ex quo enim sciencia dei rerum omnium in esse et forma constitutiua est per lumen quod ipsa est, quod ydeam Stoici vocabant. Nihil autem principium cognicionis est nisi id quod principium constitucionis esse, sicut probat prima proposicio libri physicorum. Lumen autem primi intellectus simplicis et agentis principium constituens est in esse formali. Sequitur quod deus illo lumine quod ipse est omnia cognoscat, et nisi ita cognosceret sequeretur quod deus alium diuiniorem se intellectum intelligendo haberet, per quem summus intellectus intelligibiliter perficeretur ad actum. Quod [1] autem hoc sit impossibile probatum est [218] in xi° philosophie libro. Sic ex dictis sequitur deum intelligere omnia et scire se ipso. Cum autem in omni eo quod cognoscitur per aliud a se ipso non cognoscitur nisi per id quod est sue cognicionis, res autem cognita aliud sit ab ipso cognicionis principio, sequitur necessario quod in omni cognicione rerum per aliud a se cognitarum, aliud sit cognitum, aliud cognicionis principium. Deus ergo per se, ut cognicionis principium, aliud a se cognoscit. Distinguo autem quod quedam per aliud a se cognoscuntur, propter simplicia que sunt cognicionis principia. In hiis enim idem est cognitum et cognicionis principium, et idem cognoscunt in talibus que a se ipsis cognoscuntur. In hoc autem nullum sapientem in philosophicis ignorare putabam. Deus ergo, si non cognoscit per aliud a se ipso, cognoscit tamen in plurimis per aliud a se ipso.

[XII]

Quod autem xii° ponitur, scilicet quod humani actus prouidencia dei non reguntur, error antiquus est Tullij qui, quamuis os haberet ad lepide loquendum, mirabile tamen cor habuit fatuum in philosophia, sicut

[1] Ms = quia.

quidam ante nos dixerunt de ipso. Facile autem improbatur quod dicitur. Nihil enim est secundarum in ordine causarum quod ad id quod est ante se in eodem ordine secundum regimen non feratur; et cessante influencia in priori, cessat causalitas in posteriori, sicut probatur in 8 physicorum, vbi ordo ponitur mouencium et motorum. Homo ergo qui secundum ordinem sue prouidencie est dominus et causa suorum actuum, aut secundum ordinem providencie habet aliquid ante se, aut nihil. Si dicatur quod nihil habet ante se secundum prouidencie ordinem, sequitur quod est primum [218v] in ordine illo. Primum autem in omni ordine causarum est essencialiter operans. Homo ergo per essenciam est prouidens et est ipsa prouidencia, quod est absurdum. Si autem aliud in ordine prouidencie habet ante se, sequitur necessario quod homo in omni operacione prouidencie sue ad aliud referatur. Cum autem primum in omni ordine regat omnia sequencia, sequitur necessario quod homo in omnibus actibus suis a prouidencia diuina regatur; et hoc est quod dicitur in libro de causis, quod primum regit res omnes propter hoc quod commisceatur cum eis.

[XIII]

Quod autem xiij° ponitur, quod deus dare non possit rei mortali et corporali immortalitatem et incorruptibilitatem, non est dictum philosophicum secundum philosophiam perypateticorum, sed oportet huius dicti racionem accipere ex philosophia stoycorum. Dicamus ergo quod omnium ordinatorum racio est aliqua sui ordinis. Est autem corruptibilium et incorruptibilium, sicut eorum que frequenter fiunt, est ordo ad ea que sunt semper, sicut patet in hiis que in vi° prime philosophie bene sunt determinata. Queramus ergo ab iis que sit prima causa ordinis istius. Constat autem quod in priori racio ordinis est ad secundum. In primo igitur per intellectum agentem racio ordinis est omnium; sed omnis ordo sapientis est. Ergo ex ordine sapientis est quedam longe distare a primo et quedam non. Sed ex longe distare, uel distare causatur quedam esse corruptibilia, quedam autem esse incorruptibilia. Ex ordine igitur et potestate primi ordinantis est quod quedam sunt corruptibilia, quedam autem non, et non est a materia et substancia ordinatorum nisi sicut ex consequenti. Primum autem agens non variatur secundum posse; potest autem [219] primum [1] adhuc deus dare sicut primo potuit quod quedam

[1] *Entendez :* primum agens.

fuerint corruptibilia per longe distare, et quedam incorruptibilia, per hoc quod per aliquem modum propinquissima efficiuntur ad primum. Et hoc est quod dixit plato : Dii deorum quorum pater opifexque ego voluntate mea incorruptibiles, corruptibiles autem a natura. Hinc est quod quidam alchimicorum sapientes elementalem substanciam in celum dicunt posse conuerti, per hoc quod materia corruptibilis potest reduci ad incorruptibilium disposicionem et ordinem.

[XIV]

Quod autem 14° ponitur, scilicet, quod corpus christi iacens in sepulcro et suspensum in cruce non sit idem numero simpliciter, sed secundum quid, et ideo dictum videtur quia in aliis corpus exanime equiuocum est ad corpus animatum. Sed de corpore christi loqui per philosophiam temerarium est, eo quod racioni humane non subicitur.

In ipso enim fuit potestas ponendi animam et iterum sumendi eam virtute latentis in se diuinitatis. Anima ergo christi quamuis per mortem destiterit a corpore, tamen numquam destituit a diuinitate que latebat in corpore. Ergo corpus in sepulcro, potestate diuinitatis tenuit animam. Non ergo fuit aliud et aliud, sed idem numero secundum esse corporis, non simpliciter, sed modo quodam fuit aliud et aliud. Huius autem signum est quod corpus christi corrupcionem experiri non potuit. Et huius causa esse non potuit, nisi quia per mortem non destitit a diuinitate et corpus et animam continente. De hoc tamen non multum loqui est philosopho.

[XV]

Quod autem 15° ponitur, angelum et animam non esse simplices [1] simpliciter, scilicet absolu[219^{v}]ta simplicitate; neque tamen simplices esse per accessum ad composicionem sed per recessum a summo et primo simplici, non per accessum. Ad potenciam autem per aliquid dissimile recedit a primo simplici aut non. Si enim per aliquid recedit, sequitur quod constans ex simili et dissimili compositum sit secundum sui ipsius substanciam et naturam. Si autem per nihil recedit, sequitur necessario quod simplicitas eius sit prima simplicitas. Quod [2] si dicatur, sequitur quod secundum est [3] primum, quod est inconuenientissimum.

[1] Ms + non. — [2] Ms = quia. — [3] Ms = et.

Adhuc autem ordines intelligenciarum distingui non possunt nisi actu et potencia, et tali potencia que actum primi determinat ad esse secundi et tercij, et sic deinceps, sicut patet omnibus qui dicta philosophorum legerint de ordinibus intelligenciarum. Nihilominus ergo anima et angelus composita sunt et non simplicia. Que autem talis sit composicio, non est inquisitum, et nihil est dicendum de hoc ad presens. De 15 ergo proplematibus in ante habitis, ista dicta sufficiant ad presentem intencionem.

Explicit Liber Alberti magni de 15 proplematibus.

SIGERI DE BRABANTIA

QUÆSTIONES LOGICALES

Paris, Bibl. Nation. latins, 16133.

[57^{v}, col. b] [T]ria discucienda per ordinem proponimus. Primum est, utrum terminus communis significet uniuersaliter conceptum mentis sicut quidam uolunt. Secundum est, utrum uniuersaliter significet formam sicut plato uoluit, uel et aggregatum. Tercium est, utrum materia per terminum communem sit significabilis.

[I]

Ad primum sic proceditur. Illud quod non haberet esse nisi mens esset, ad conceptum mentis pertinet, seu est mentis conceptus. Sed illud quod significatur per terminum communem non haberet esse, ut signatur, seu significatur, [58^{r} col. a] nisi mens esset. Ergo illud quod significatur per terminum communem est mentis conceptus tantum. Maior est euidens. Minor uero sic patet. Quia quod significatur per terminum communem significatur abstracte ab indiuiduantibus principiis et sine illis. Significatum autem per terminum communem non haberet esse sine indiuiduali materia et sicut significatur, nisi mens esset, cum tantum sic intelligatur. Sic autem non sit in rerum natura. Ergo significatum per terminum communem non esset ut significatur nisi mens esset.

Preterea terminus communis significat uniuersale uel uniuersale est. Sed uniuersale ut uniuersale est mentis conceptus tantum. Ergo terminus communis significat mentis conceptum tantum. Maior sic declaratur. Terminus non dicitur communis nisi a significando, eo quod illud quod significat est commune ut commune. Si enim terminus communis significaret illud quod est commune et non significaret ipsum ut commune, cum illud quod est commune sit discretum et singulare, eciam terminus hoc significans non plus diceretur communis quam singularis, seu discretus.

Terminus ergo communis significat commune ut commune. Minor autem scripta est ab auerroy super tercium de anima, quod uniuersalia ut uniuersalia sunt intellectiua tantum. Intellectiua autem ut intellectiua, hoc est quantum ad eorum intellectum, sunt conceptus mentis tantum. Uniuersalia ergo ut uniuersalia sunt conceptus mentis tantum ; et est eciam predicta minor in quodam alio rescripto a nobis manifeste declarata.

Preterea vult aristoteles principio perihermenias quod uoces sunt note passionum que sunt appetitiue affecciones. Sed sic [1] intellecciones mentis passiones sunt, cum ab eodem aristotele, in tercio de anima, intelligere pati dicatur.

Preterea terminus communis, re existente, que per ipsum significatur, uel non existente, idem significat cum et eundem intellectum constituat. Sed re non existente que per terminum communem significatur, siue possibile sit quod ponitur siue impossibile, non enim refert ad propositum, terminus significat mentis conceptum tantum. Ergo eciam et re existente significabit mentis conceptum tantum. Et hec racio communis est, et eis que significantur per terminos communes et eis que per discretos, quod sint conceptus mentis tantum. Et supposita maiore predicte racionis cuius ueritas patebit soluendo, minor dupliciter probatur, videlicet, quod re non existente que per terminum significatur, terminus significet conceptum mentis tantum.

Primo sic. Illud quod non esset, nisi mens speculatiua esset et tantum est secundum mentem, est mentis conceptus solum. Sed re non existente in rerum natura que per terminum significatur, ipsa nullum esse haberet nisi mens esset, et est tantum secundum mentem. Ergo significatur mentis conceptus tantum.

Secundo sic. Re non existente que per terminum significatur, si significatum non sit mentis conceptus tantum, tunc differt a mentis conceptu. Habebit igitur entitatem differentem a suo conceptu quod non videtur. Que enim est illa entitas differens cesaris a suo conceptu cum in rerum natura non existat.

Contra. Terminus communis predicatur de particularibus racione sui significati. Sed mentis conceptus non [2] predicatur de eisdem. Ergo terminus communis non significat mentis conceptum.

Preterea. Mentis conceptus est in mente concipiente. Sed significatum termini communis non est in mente, cum lapis non sit in anima, ut

[1] Ms = sicut. — [2] Ms = ut.

dicitur tercio de anima. Ergo terminus communis non significat mentis conceptum seu intellectum.

Preterea. Quod intelligitur secundario et accessorie non potest intelligi sine eo quod primario intelligitur. Sed mentis conceptus seu intellectus non intelligitur nisi accessorie et secundario, postquam intelligitur illud cuius est ille conceptus. Cum igitur significare sit intellectum constituere, non contingeret mentis conceptum seu intellectum significare, nisi et aliquid significaretur quod non esset mentis conceptus tantum. Si igitur quicquid per terminum significaretur esset mentis conceptus, nichil omnino per eum significaretur.

Solucio. Hec primo quatuor consideranda sunt. Primum est quod significare ęst intellectum alicuius constituere, et quod illud per uocem significatur cuius intellectus constituitur. Secundum est quod uoces non tantum significant res ut sunt, sed eciam ut intelliguntur, significando constituentes intellectum non tantum de rebus ipsis, sed eciam de modis sub quibus intelliguntur assignate, quod attendens aristoteles dicit uoces esse notas passionum anime. Tercio considerandum est quod cum in uniuersali sint duo, id quod est uniuersale et uniuersalitas ipsa, id quod uniuersale est natura quedam est, non conceptus mentis; sed uniuersale, secundum quod uniuersale, est conceptus mentis tantum. Uniuersalitatem enim et abstraccionem ab indiuiduantibus principiis non habent homo et asinus [58^{r}, col. b.] nisi quantum ad intellectum eorum qui in mente est, non uniuersaliter et abstracte extra animam de sui natura uel opere intellectus agentis existentes. Et hoc est quod dicit themistius, super secundum de anima, quod conceptus mentis sunt scibilia [1] uniuersalia que in se ipsa thesaurizat et colligit anima. Et si uniuersalia, in quantum uniuersalia, esse conceptus mentis quis dubitet, requirat in rescripto a nobis quod sic incipit : Significatum est nobis nonnullos doctores, etc. Quarto considerandum est quod terminus communis non tantum significat id quod est uniuersale, sed eciam in quantum uniuersale, ut probatum est arguendo, et apparet ex hoc quod terminus communis constituit in audiente intellectum rei ut abstracte intelligitur, constituens intellectum rei et nichilominus sui modi intelligendi uniuersalis et abstracti.

Ex predictis sic ad questionem quod in significato termini communis est duo significare, naturam que significatur et cuius intellectus consti-

[1] Ms + que.

tuitur que extra animam et non mentis conceptus est; est eciam considerare modum intelligendi illius rei sub quo modo illa res significatur, seu eius intellectus constituitur. Uoces enim significant res ut intelliguntur, ut non tantum constituant significando intellectum rerum, sed eciam constituant intellectum modorum intelligendi. Significatum autem per terminum communem quantum ad modum intelligendi uniuersalem et abstractum qui per terminum communem circa ipsum designat, conceptus mentis tantum est; uel dicatur, et redit in idem, quod nomina communia prime imposicionis non significant principaliter conceptus mentis, sed naturas que extra animam conceptus mentis consignant, seu cum principali significato significant, ut hoc conceptus mentis, qui per terminum communem habetur, non dicatur significatum sed consignificatum, propter quod huiusmodi nomina et a gramaticis qualıtatis communis esse dicuntur.

Per hoc patet solucio ad primum obiectum. Solum enim concluditur quod res significata per terminum communem, considerata quantum ad modum secundum quem significatur, sit conceptus mentis tantum; et hoc est verum, quia illa modum secundum quem significatur abstracte ab indiuiduantibus principiis non habet in essendo, sed solum apud intellectum. Ipsa tamen res significata, id quod est, est extra animam.

Et hec prius concessa et determinata, per idem soluitur secundum. Concedendum enim quod per terminum communem significatur uniuersale ut uniuersale, sicut racio probat, et nichilominus uniuersale ut uniuersale est conceptus mentis tantum. Id tamen quod uniuersale est, siue quod uniuersalem habet intellectum, non est conceptus tantum, sed res extra animam existens, licet non sic existat sicut uniuersaliter intelligitur. Unde racio solum conuincit quod res significata per terminum communem, considerata quantum ad modum qui circa eam consignificatur, sit conceptus mentis.

Tercia vero racio est auctoritas aristotelis ad idem quod conuincunt due prime raciones contra determinata. Nec [1] conuincunt, nec auctoritas aristotelis predicte determinata communi erit contraria.

Circa uero ultimam racionem, primo considerandum est de hoc quod terminus idem significat, re existente et non existente, qualiter hoc contingat. Hoc enim quidam ex nostris auditoribus, eciam prouectis, dubitauerunt hac racione, quia uox idem significat cum eundem intel-

[1] Ms = uel.

lectum constituat. Eundem enim intellectum constituit tunc solum, cum eiusdem intellectum constituit. Re autem existente et non existente non uidetur eiusdem intellectus constitui. Quia ipsa non existente constituitur intellectus entis secundum racionem et mentem tantum ; re autem existente constituitur intellectus entis, etsi mens non esset. Talia autem duo non sunt eadem. Quod si [1] in re existente et non existente per uocem non constituitur intellectus eiusdem, tunc nec intellectus idem. Quod si nec intellectus idem, tunc nec uox significat idem. Quibus oretenus tunc respondimus, et adhuc respondemus quod, sicut uniuersaliter aristoteles, abeuntibus sensibilibus seu corruptis, manent eorum fantasie et intellectus eciam. Quod si idem manet intellectus, re existente et corrupta, idem intellectus per uocem constitui potest, re existente et corrupta. Sed uox constituens eundem intellectum idem significat, ita quod secundum hoc ipsam uocem significare idem, re existente et non existente, non requirit ipsius rei in esse suo ydemptitatem, sicut neque ydemptitas intellectus, sed sufficit, ad uocis significacionem unam et vniuocam, vnitas et ydemptitas rei, secundum significacionem seu intellectum.

Et quod dicitur quod intellectus constitutus per uocem non potest esse idem nisi sit eiusdem, si intelligatur nisi sit eiusdem et retinentis suam entitatem et ydemptitatem in esse naturali, falsum est, ut uisum est, [58v, col. a] cum maneat intellectus idem, abeunte seu corrupto sensibili. Vnde si corrupcio rei in esse suo corrumperet suum intellectum ut non amplius maneret idem intellectus, bene argueretur. Nunc autem non est ita. Vnde sufficit intellectus [2] ad hoc ut sit idem quod sit eiusdem secundum racionem. Idcirco est intellectus idem, ita quod diversitas entitatis rei, ipsa existente et corrupta, non est nisi diversitas que [3] non amplius habet entitatem nisi secundum racionem. Diuersitas autem ista circa id cuius est intellectus, ut primo id cuius est intellectus re existente sit eius quod est ens in esse suo et eciam secundum animam, secundo uero re corrupta, ille intellectus sit entis secundum racionem tantum, non facit quod intellectus ille debeat esse alius et alius cum, abeuntibus sensibilibus, non corrumpantur sed maneant sensus, fantasie et intellectus. Vnde breuiter dicendum quod eius quod est ens in esse reali et secundum eciam racionem primo, deinde uero est ens secundum racionem tantum, ipso corrupto quantum ad esse reale, bene est ille intellectus idem, cum intellectus rei remaneat idem re corrupta. Re tamen corrupta, intellectus est entis secundum racionem tantum, qui tamen prius erat

[1] *Manque dans le ms.* — [2] Ms = intellectum. — [3] *Manque dans le ms.*

alicuius in esse reali et secundum racionem eciam. Si tantum aliquid sit ens secundum racionem tantum, aliquod uero in esse reali et secundum racionem eciam, et hoc simul horum duorum oportet intellectus proprios et essenciales diuersos. Et si quis arguat quod diuersorum oportet esse intellectus diuersos, dicendum est quod illa diuersa quorum sunt diuersi intellectus, oportet quod sint secundum racionem diuersa, qualis diuersitas non inuenitur inter illud cuius est intellectus re existente et corrupta eciam. Et iterum apparet manifeste sic, quod non debet esse intellectus diuersus rei, primo existentis in esse reali et secundum racionem eciam, et postmodum existentis secundum racionem tantum, quia intellectus non sunt diuersi, nisi quia a diuersis causantur. Sed ab eodem causatus est intellectus qui est rei primo existentis secundum racionem tantum.

Tunc est hic secundo considerandum de eo quod dicitur in minori racionis predicte, quod re corrupta que per uocem significatur, uox significet conceptus mentis tantum, ita ut nomine cesaris non nisi intellectus cesaris nominetur. Et dicendum est hoc esse falsum ; immo differunt cesar et intellectus cesaris, quod apparet per duas raciones [1] secundum quod uult aristoteles. Intellectus [2] dicitur ad aliquid, ut ad illud cuius est intellectus. Nunc autem uniuersaliter differunt extrema relacionis uel secundum rem, si relacio sit realis, uel secundum racionem, si relacio sit secundum mentem tantum. Intellectus igitur cesaris differt a cesare cuius est intellectus. Secundo idem apparet sic. Nisi differrent cesar et intellectus cesaris, tunc esset idem intellectus qui esset intellectus cesaris et qui esset intellectus intellectus cesaris. Eorumdem enim essencialiter idem est intellectus. Nunc autem, sicut manifeste patet, alius est intellectus ipsius cesaris ab intellectu qui est intellectus intellectus cesaris. Sunt autem dicti intellectus diuersi racionabiliter et ex causa tanquam causati, ut vnus eorum a cesare existente, alius autem ab intellectu [3] eiusdem.

Ad primum autem eorum que contra opponuntur, dicendum quod differt aliquid esse mentis conceptum, et ipsum esse secundum mentem tantum et conceptum. Est enim secundum mentem tantum et conceptum, cum eius sit mens et conceptus tantum, et non habeat esse in rebus tale ; tamen, sicut prius manifeste uisum est, non est suus intellectus seu conceptus. Quando ergo dicitur quod illud non esset nisi esset mens speculatiua, est secundum mentem tantum. Veritatem habet, sed necesse ideo oportet quod illud sit conceptus mentis, ut uisum est.

[1] Ms + intellectus. — [2] *Manque dans le ms.* — [3] Ms = ad intellectum.

Ad secundum obiectum dicendum quod, cum cesar non sit idem cum intellectu cesaris, differt cesar ab eius intellectu. Sed hoc est secundum racionem tantum, ut prius uisum est ; nec oportebit si cesar differat ab intellectu cesaris, quod illa eius differens entitas cesaris sit per existentenciam in rerum natura et extra animam, sed est secundum racionem, ut prius uisum est. Et per hoc dissoluitur illud quod solebat esse anxioma difficile quibusdam sophistis, utrum videlicet, cesar esset intellectus cesaris. Raciones enim facientes hoc credere tacte sunt in argumento et iam dissolute. Raciones autem verum manifestantes et soluciones ille eciam iam posite sunt.

[*Le ms. ne contient pas la seconde et la troisième des questions proposées.*]

SIGERI DE BRABANTIA

QUÆSTIO UTRUM HÆC SIT VERA :

HOMO EST ANIMAL

NULLO HOMINE EXISTENTE

Vienne, Bibl. des Dominicains, N° 120.

Queritur utrum hec sit vera : homo est animal nullo homine existente.

Et videtur quod non, quia si homo non sit ens, homo non est animal, eo quod ad negacionem superiorum sequitur negacio inferiorum.

Preterea, nullo homine particulari existente, si homo est animal, aliquis homo est animal ut socrates, vel plato, vel cicero. Si igitur per ypothesim nullus singularium sit animal cum nullus sit, uidetur eciam quod homo non sit animal.

Contra, aristoteles uult, in 4° metaphysice, quod homo est animal bipes de necessitate, quia homo hoc significat. Cum igitur homo significat animal bipes, ipso existente vel non existente, vel ipse terminus asinus ut in termino non fiat vis, videtur quod homo est animal bipes.

Preterea, nullo particulari homine existente, homo est homo, ergo homo est animal. Probacio consequencie : quia affirmare hominem de aliquo est affirmare animal racionale de ipso, nisi quis isto termino vtatur equiuoce. Probacio antecedentis : quia aut homo est homo, aut non homo. Alterum contradictorum de quolibet. Si non homo, non potest dici de homine, cum contradictorium de contradictorio non dicatur. Item si homo est non homo, tunc per conuersionem non homo est homo. Et illa que de se inuicem sunt dicibilia, de vno et eodem sunt dicibilia, et diceretur contradictio de eodem : homo est non homo, nisi homo sit homo, ut apparet exponendo et significando ; nam significatur homo cui non homo, ipse est homo et non homo. Et iterum quod diceretur de predicato diceretur de subiecto, dicendo sic : homo est non homo ; non homo est predicatum et homo est subiectum. Si igitur per conuercionem homo diceretur de predicato ut de non homine, diceretur ergo de subiecto ut de homine. Si igitur homo est non homo, ipse est homo et non homo, et sic contradictoria de eodem, quod cum sit impossibile, impossibile est non hominem esse hominem. Ergo necessarium est hominem esse hominem, quia cuius oppositum est impossibile ipsum est necessarium.

Preterea, quacumque posicione facta, necessarium est de subiecto termino predicari ea que sunt de ejus racione. Quod si de racione hominis est animal, videtur non posse negari hec proposicio, homo est animal.

Ad inueniendum veritatem, non multum prodest considerare ea que sunt manifeste falsa, sed solum ea que probata dicuntur. In hac enim materia diuersimode dictum est a diuersis.

Unde quibusdam est visum quod quia ueritas debet esse adequacio rerum et intellectuum, et que ab eo, que ita est in re sicut enunciatur, est omnino uera; et, si nullus homo est homo, nihil est verum quod in rerum natura, ut nec ipse est animal, nec aliquod aliorum encium, quod hec falsa sit : homo est animal nullo homine existente.

Sed contra istos ponentes determinate eam falsam, arguendum est, sicut argutum est in opponendo, nam si aliquis subtiliter intueatur, non potest negare antecedens, scilicet, quod homo est homo, nec negare consequenciam qua arguitur hominem esse animal, sicut manifeste declaratur opponendo.

Alii dixerunt quod ipsa esset uera, sed isti diuersimode dixerunt, quia dixerunt quod quanquam nullus homo sit in esse actuali, homo tamen est in esse essencie, et quia esse essencie et diffinitiuum ponit animal de ipso, vera est hec : homo est animal, falsa tamen ista : homo est, eo quod est, secundario adiacens, ponitur esse actuale.

Sed hoc non verum, quia non potest remanere homo in esse essenciali quin remaneat in esse actuali, nam ad esse essenciale hominis pertinet actualitas essendi, etsi non hoc solum, quia ad essenciam hominis pertinet potencia et actus. Differunt enim esse essenciale et esse actuale alicuius in hoc quod dicitur esse actuale, illud quod pertinet ad actualitatem essencie eius; esse autem essencie dicit totum quod pertinet ad entitatem ejus, siue potencia, siue actus, indicatum per diffinicionem. Quod si ad esse essencie hominis et ad diffinitum pertinet actualitas, destructo actuali non remanet essenciale, cum essenciale illud in se implicet.

Preterea, ad essenciam hominis non pertinet aliquod individuorum nec iste carnes, nec ista ossa, quia partes individuorum non sunt partes speciei; homo tamen [1] non est sine istis carnibus et ossibus. Hoc enim fuit quod decepit platonem. Quia vidit quod natura humana erat aliquid racione abstractum ab individuis, et ad cuius essenciam non pertineat aliquod individuorum, nec materia propria eorum, credidit hominem

[1] Ms = enim.

posse subsistere sine individuis. Quod si hoc non est verum, videtur quod si nullus homo particularium sit, quod non [1] permanet essencia nature humane que ponebatur manere.

Alii dixerunt aliter, credentes non tantum intellectum rerum esse in anima, sed ipsas naturas intellectas que per terminos significantur, et ideo manere hominem essencialiter cum eius concepcio remaneat, licet exterius quodlibet corrumpatur, et sic ipsum esse animal.

Sed ista via stare non potest, nec habet fundamentum; quo existente non bene proceditur, si fundamentum falsum est. Intellecte enim nature lapidis et asini non sunt eorum intellectus et concepciones, rediret enim opinio empedoclis animam ponentis componi ex omnibus, ad hoc ut omnia cognosceret; et de hoc alibi dictum est. Nam si res intellecte essent sue concepciones, omne quod uidetur esset uerum, nam omnis virtus de sua concepcione vera est; et si cognita a suis virtutibus essent cogniciones, esset omne apparens uerum et uerificarentur contradictoria.

Sed albertus coloniensis probabilius predictis dicit. Dicit eam esse veram in suo libello de intellectu et intelligibili, scilicet quod, quia de aptitudine essencie est ante materiam et compositum individuum, patet quod nullo homine existente particulari, adhuc hec est uera : homo est animal, et alie huiusmodi locuciones cuius intellectus est iste, quod quia ad essenciam humanam non pertinet materia alicuius indiuidui, nec aliquod indiuiduorum, cum homini contingat animal per suam essenciam per id quod ad eius essenciam pertinet. Hinc est, quod sublatis indiuiduis omnibus que ad essenciam hominis non pertinent, quod adhuc debet esse uerum, hominem esse animal.

Sed hoc adhuc stare non potest, quia licet ad essenciam hominis non pertineat socrates, quia tunc de platone non predicaretur homo, et ad essenciam hominis non pertineant iste carnes et ossa que sunt platonis, quia tunc non quelibet natura humana extra has carnes et hec ossa inveniretur, natura enim humana non reperiretur extra ea que ad eius essenciam pertinent, natura tamen humana est aliquid quod non potest esse sine istis carnibus et istis ossibus et sine aliquo indiuiduorum, secundum quod aperte determinat aristoteles in vii [2] metaphysice contra platonem.

Si igitur ablatis indiuiduis aufferantur ea sine quibus non potest esse natura humana, aufferretur et ipsa natura humana. Quia eis ablatis non manet homo aliquid in rerum natura, nec animal nec aliud, et huic atestatur dictum aristotelis in predicamentis : quod destructis primis,

[1] *Manque.* — [2] *Le texte porte* v, *mais une main plus récente a ajouté* ii.

impossibile est aliquid eorum remanere, nec hominem nec animal. Apparet igitur ex dictis quod, qualitercunque homo ponatur, sequitur ipsum difficile anxioma.

Hinc quod aliqui ficta [1] inconueniencia deducti, dixerunt quod, rebus destructis, termini non significarent idem, aut equiuoce significarent; et ideo, retenta prima posicione, aut nec verum nec falsum significatur, et sic nec uera nec falsa, aut aliquod equiuocum significatur, de quo non querimus. Si enim hec omnino, homo est animal, in sensu quodam equiuoco vera sit, nullo particulari homine existente, non querimus ad presens.

Et isti eciam male dicunt. Nam corrupcio rerum non peruertit earumdem concepcionem. Conceptum autem significari possibile est; et ideo est aliter dicendum.

Et est prius intelligendum quod cognicio veritatis in aliquo, solucio diuisionis est; et cognoscenti veritatem in aliqua re, apparet causa discolie et contradiccionis diuersorum in illa re.

Solvamus igitur causam discolie et contradiccionis, ostendentes ipsum quod sciendum est, quod qui ponit hominem non esse vniuersaliter, implicat oppositum, cuius declaracio est per tres raciones.

Primo sic. De racione humane nature est quod ipsa sit ens simpliciter, non pro determinato tempore, sicut socrates vel plato. Ergo qui hominem ponit esse non ens, accipit de homine oppositum illius quod est de sua racione, sicut qui poneret hominem mortuum, ita quod questio querentis, vtrum hec sit vera, homo est animal nullo homine existente, similis est questioni querenti, vtrum homo sit animal, homine non existente substancia, uel non existente animali.

Preterea. Qui petit oppositum generis, de specie oppositum implicat. Sed qui petit hominem non esse, uel non esse ens, querit oppositum generis seu generalis, quod ad propositum non referunt de specie.

Preterea. Qui petit hominem non esse, implicat duo opposita, sicut [2] qui petit hominem non esse hominem. Ergo implicat contradictoria.

Probacio vtriusque premissarum. Probacio est superius manifesta opponendo, quia si homo est non homo, tunc per conuersionem non homo est homo. Si igitur homo dicitur de non homine ponente de homine, dicemus ergo et de homine, quia qui dicit hominem esse non hominem implicat hominem et non hominem.

Similis probacio minoris est. Quia si homo est non ens, homo est

[1] Ms = fuga. — [2] Ms = sed.

non homo, eo quod ad negacionem superiorum sequitur negacio inferiorum. Quando ergo queritur, posito quod nullus homo sit, utrum hec sit vera, homo est animal, dico quod illa ypothesi retenta, hoc dictum neque est determinate verum, neque determinate falsum, sed est verum et falsum in simul, et neque verum neque falsum, eo quod ex predicta ypothesi nihil determinate vere affirmemus, sicut contingit implicari contradictoria, sicut docet aristoteles 4° metaphysice. Unde quando [1] per ypothesim illud de quo affirmamus animal ponimus non ens, falsum est de ipso animal; unde quando de homine ponitur affirmari animal, uerum est de ipso. Unde si aliquis quereret, posito quod homo esset non animal, uel esset non substancia, vtrum hec esset uera, homo est animal, quia illud de quo affirmatur animal ut [2] ponente ponitur homo et non substancia, unde non substancia ponitur non animal, est falsum [3]; unde quando de homine ponitur affirmari verum est de ipso esse animal. Latet autem contradictoria implicari, quando ponimus hominem esse non ens, eo quod aliqua sunt encia de quorum racione non est [4] ens simpliciter, sicut individua generabilium et corruptibilium, et ideo ponere tale quid non esse ens, nihil implicat contra eorum racionem. Non sic autem est de natura humana, quia si quis petat naturam humanam esse de numero eorum que habent esse tempore determinato sicut indiuidua, et tunc est [5] contra racionem eius non esse.

Tunc si queritur utrum hec sit uera : homo est animal, supposito quod talis esset natura humana, dico quod falsa est, sicut hec, socrates est homo, quando socrates non existit, sicut alias diximus. Socrates enim est nomen individui, unde individuum est. Significat ergo naturam humanam sub racione qua determinata et indiuiduata est. De racione autem indiuidui est quod sit res determinati temporis, et ideo rem nominat socrates de cuius racione est homo non simpliciter, quia tunc semper esset homo, quia rem significat de cuius racione est homo temporis determinati, pro illo tempore verificatur homo de socrate, pro aliis autem falsificatur. Tu enim non diceres hominem vere predicari de socrate, nisi quia est predicatum essenciale, de cuius racione est quod, si non significat socrates nisi naturam humanam determinati temporis, non est homo simpliciter et semper de eius racione, tunc enim indiuidua haberent racionem et diffinicionem; sed sic haberent racionem et diffinicionem veram de eis semper, non tantum pro tempore determinato,

[1] Ms = enim. — [2] Ms = et. — [3] *Manque dans le ms.* — [4] *Manque.* — [5] *Manque.*

cuius oppositum determinat aristoteles, 7° metaphysice, ex ista racione, quia indiuidua non habent veram diffinicionem de eis semper, quod est contra racionem diffinicionis que est quidam modus sciendi semper verus, ita quod si indiuidua haberent diffinicionem, sciencia aliquando esset ignorancia, ut ibidem dicitur.

Dicimus nihilominus hanc esse veram, socrates est socrates, quando socrates non existit ; idem enim non potest negari de eodem ; et qui ad hoc studet, contradictoria uult affirmare de eodem, sicut manifeste superius probatum est. Vnde sicut verum est quod socrates fuit homo, ita verum est socratem esse socratem, cum enim socrates de sua racione non dicat naturam humanam pro hoc tempore, sed pro hoc tempore preterito ; sicut verum est socratem esse hominem preteritum, ita verum est socratem esse socratem, et apparet ex predictis manifeste causa contradiccionis antiqua de ueritate huius proposicionis, homo est animal nullo homine existente. Attendentes enim secundum ypothesim quod non ens est de quo animal affirmatur, eam esse falsam dicunt.

Alii vero attendentes quod homo supponitur de quo animal affirmatur de cuius racione est, eam esse veram dicunt, et utrique habent raciones ineuitabiles ad suam posicionem ; et hoc erat quod aggrauabat difficultatem. Qui enim in subiecto de quo enunciacionem facere debet contradictoria implicat, ineuitabiliter potest arguere contradictoria de eodem subiecto patencia.

Ypothesis autem que dicit nullum hominem existere seu esse ens, implicat contra naturam humanam idem obiectum eius racionis, et ideo retenta ypothesi secundum naturam humanam suppositam per subjectum de cuius racione est animal, arguimus hominem esse animal. Secundum autem oppositum racioni humane implicatum, quod est non ens sicut et mortuum, arguit ipsum non esse animal. Per hoc patet quid dicendum de obiectis.

Huic ergo sentencie firmiter adherendum est, nam cum fuerit considerata acquiescat intellectus et sileat ; recedere veritas verborum in hac materia ne cognicionem impediant. Qui enim in omnibus manifestis et inmanifestis equaliter disputare voluerint, contingit eis sepius dicere ab ipsis rebus extranea, vt dicit commentator supra secundum celi et mundi.

Questio determinata a magistro sygero de brabancia.

SIGERI DE BRABANTIA

QUÆSTIONES NATURALES

Paris, Bibl. Nation. lat., 16133

[53v, col. a.] Incipiunt questiones naturales ordinate a magistro sygero de brabancia.

[I]

[D]ubitant [1] nonnulli utrum forma speciei sit composita ex partibus in re existentibus, ordinatis secundum numerum et ordinem predicabilium in quid de specie uel indiuiduo speciei, propter quod de hoc considerandum et attendendum quod eiusdem questionis sunt formam [2] sic esse compositam ex pluribus, et differenciam addere aliquam essenciam ad formam generis, et materiam primam sub aliqua forma esse subiectum generacionis.

Dicendum igitur est inprimis quod forma quantumcunque imperfecta sit, ipsa est secundum quam res est, et non tantum secundum quam res potest esse. Cui et addendum est quod forma generis cum sit racione diuersa ab utraque differenciarum, si sit in essendo ab eis diuersa sicut et racione, tunc forma generis et forma differencie, cum sint duo et due forme actu, diuersa sunt, et per actus distinguuntur.

Istis suppositis, sic arguitur quod contra rationem forme sit quod sit composita ex pluribus partibus, sicut arguit aristoteles, vij° metaphisice, quia si ex pluribus debet esse aliquod ens et aliquod vnum et non debent esse illa plura, sicut aceruus, oportet quod aliquid sit vniens illa plura, causa essendi et vnitatis eorum, et id erit forma. Quod si iterato illud sit compositum [3] ex pluribus, eodem modo arguetur, et in infinitum

[1] Ms = dubitatur. — [2] Ms = forma sunt. — [3] Ms = corporeum.

procedetur. Est igitur contra rationem forme ut sit ex pluribus partibus composita.

Et confirmatur ratio ex hoc quod composicio forme producta esset ex pluribus que actu ad inuicem distinguntur. In talibus autem ueritatem habet proposicio : quod ex pluribus non sit aliquid vnum, nisi sit aliquod tercium vniens ea, quod erit forma. Ex pluribus autem que non sunt actu distincta sed sunt sicut potencia et actus, sicut est materia et forma, bene fit ens et vnum sine tercio vniente illa, eo quod alicuius eorum est sicut forma causa sit essendi et vnitatis ipsius materie, ita quod ex materia et forma sit aliquid vnum, non quia sit tercium quod [1] sit causa essendi et vnitatis istorum, sed quia materia et forma non habent esse per causas essendi distinctas, sed vnum est causa essendi alterius, cum materia secundum se non sit aliquod ens, sed tantum potest esse, ita quod per hanc materiam forma per se vnitur materie, et non per vniens medium ens quod per se sit causa essendi eius. Vnde sicut cum ex pluribus sit vnum per aliquid tercium vniens ea, illud tercium vnitur eis per se non per aliquod vniens, eo quod sit causa essendi eis, sic et forma per se vnitur materie per eamdem racionem. Nec potest aliquis dicere quod istorum ex quibus ponitur forma componi, quod vnum respiciat alterum ut potentia actum substancialem et substanciale esse dantem. Cuius probacio est, quia nichil quod in essendo, seu in actu essendi, distinctum est ab altero respicit ipsum sicut actum substancialem. Oportet enim quod id quod comparatur ad aliquid, sicut ad suum actum essendi substancialem, quod non habeat vnde sit substancia in actu distincta contra suum actum substancialem. Illud enim quod habet vnde sit substancia eciam in actu distincta, quantumcunque sit illa substancia imperfecta, quantumcunque ille actus imperfectus, ex quo habet actualem distinctionem, a quadam forma non potest eam recipere [2], sicut forma suum esse [3] substancialiter tribuentem. Vnde licet perfectum perficiat imperfectum, non tamen imperfectum quod contra ipsum actu est distinctum. Et predictam racionem, de forma que est anima, facit philosophus, fine primi de anima : quia si uegetatiuum quo aliquid est corpus viuens, et sensitiuum quo aliquid est animale, essent diuerse partes anime, arguit aristoteles quod tercium oporteret esse vniens ista, et quod illud magis esset anima. [53v, col. b.] Et iterum, si forma esset composita ex pluribus partibus actu distinctis, prout uisum est, habens formam non esset vnum in actu simpliciter, quanquam et daretur quod

[1] Ms = aliquid. — [2] Ms = respicere. — [3] Ms = sibi.

esset vnum in actu ultimo. Sed nec esset vnum in actu ultimo substantiali, cum forma habens formam a qua actualiter distinguatur, non respiciat ut[1] actus substantialis potentiam, ut et predictum est.

Preterea, forma potest recipere materiam que secundum se est non ens, nec habens formam, sicut actus eius substantialis. Forma potest respicere habens formam sicut forma eius accidentalis. Forma etiam potest respicere habens formam ut motor intrinsecus illius, seu ut operans intrinsecum ad illud. Sed forma habens formam respicere non potest tanquam dans ei esse substantiale, ut consideranti apparet ex predictis. Hoc tamen ponit opinio ponens formam esse compositam ex pluribus partibus. Quod si dicatur quod forma habens formam perfectam substantialiter non perficiat, forma tamen substantialiter bene perficit habens formam imperfectam.

Contra hoc dicatur quod duorum que sunt specie diuersa, vnum semper imperfectum est, et aliud perfectius, nec tamen diuersa in specie sese inuicem perficiunt, sicut species perfectorum imperfectiorem.

Sed iterum dicetur quod forma imperfecta duplex est : quedam dans speciem et non solum genus, et ista non perficitur a forma perfectiori ; et est quedam forma imperfecta dans genus solum et non speciem, et talis bene potest habere formam substantialiter perficientem.

Sed arguitur quod si forma speciei esset predicto modo composita, quod forma generis non tantum daret genus sed speciem, et quod perfectio eius a forma dicere esset perfectio vnius in specie diuersi ab alio. Et hoc arguitur sic : illud quod[2] determinatum est non solum ratione, sed in essendo, ab utraque differentiarum speciei, est quid distinctum specie ab eis. Sed secundum predictam posicionem, forma generis non tantum ratione distincta est ab utraque differentiarum, sed in essendo; quare specie distingueretur contra eas. Vnde cum species sit quid ratione distinctum ab utroque indiuiduorum, si in essendo esset quid per materiam distinctum ab eis, non esset quid commune pluribus indiuiduis, sed esset indiuiduum distinctum contra alia indiuidua. Quod si genus etiam non solum ratione distinctum est ab utraque specierum seu differentiarum speciei, sed in essendo per formam, distinctum est a differenciis ; tunc est species quedam distincta contra eas. Vnde si ponatur animale non tantum ratione distinctum a speciebus seu differenciis, sed poneretur per se subsistens sine speciebus, ut posuit plato, tunc esset quedam species distincta contra hominem et equum. Quod si

[1] Ms = et. — [2] Ms = aliquid.

ponantur coactuata genus et differencia, ita quod, licet genus non sit sine differencia, est tamen altera natura a differencia, idem accidet quod accidit platoni. Vnde magis [1] peccant quam credant ponentes tales partes distinctas in forma, quia accidit eis ac si asinum forma equi perficerent.

Et mirabile est vnde pullulauit ista opinio, cum nullus philosophorum uideatur eam posuisse, quia philosophus vij° metaphysice, capitulo de vnitate diffinicionis, ponit diffinicionem esse aliquod vnum, eo quod quanquam in diffinicione sint plura in quid predicabilia, de diffinito tamen omnia illa realiter in ipso diffinito et in essendo non sunt nisi ultima differentia que, cum sit vna natura et diffinicio, significat vnam naturam. Vnde licet plura que in diffinicione predicabilia de diffinito ratione sint distincta, non tamen in essendo, cum diffinicio tantum sit realiter ex ultima differentia. Vnde et commentator ibidem dicit quod illa que sunt in diffinicione ante ultimam differenciam non sunt aliquid in actu [2] alterum a differencia extra animam. Et ipse idem eciam commentator, tercio metaphysice, cum querit aristoteles utrum plura que in diffinicione sint partes rei diffinite, arguit quod sic; quia res scitur per suam speciem, et species per diffinicionem, et diffinicio est per genera uniuersalia. Genera ergo sunt partes rei. Vbi dicit commentator quod hoc accideret quod arguitur, si principia cognoscendi essent principia essendi etiam. In quo uult quod predicabilia in quid de diffinito, quamuis sint principia cognoscendi et rationis, non tamen sunt [3] partes rei. Et iterum, uult x metaphysice, quod differencie in speciebus sunt subiecta generis diuersa in eis. Et iterum, auicenna uult quod differencia non addit aliquam essenciam ad formam generis. Et iterum, aliquod ens actu esset commune generato et corrupto generatione in substantia.

Preterea materia non esset probata. Probatur [54, col. a.] autem materia prima per transmutacionem, eo uidelicet quod aliquod ens naturale contingit transmutari ab omni entitate quam habet, et transmutacio [4] est in materie subiecto; et illud subiectum non potest esse ens actu, quia tunc illud ens naturale non transmutaretur ab omni entitate eius; et sic conuincitur, in generabilibus et corruptibilibus, esse naturam [5] que est in potentia subiectum commune forme rerum naturalium generabilium et corruptibilium. Sed hec natura in potentia non probaretur, si ens in actu esset commune subiectum generationis et corruptionis.

Est igitur forma diffiniti simplex, non composita, et differencia ad

[1] Ms + magis. — [2] Ms = tactu. — [3] *Manque dans le ms.* — [4] Ms + non. — [5] Ms = natura.

genus quanquam addat rationem, non tamen naturam, et materia prima non sub aliqua forma immediatum subiectum generationis.

Radix autem huius positionis est, quia illud quod est ratione distinctum, creditur in essendo habere distinctionem; et cum forma speciei ratione et diffinitione ex pluribus fit composita, creduntur ista esse partes in re. Hoc autem non oportet eo quod vnius rei seu forme possunt esse plures intellectus quorum nullus perfectus est seu diffinitus. Ille enim est vnus, et est vnus illorum intellectuum forme magis communis, alius magis proprius. Hoc autem ideo accidit quia quicquid intelligit anima intelligit in fantasmatibus, propter quod intellectus rei in fantasmate alio et alio, est alius et alius. Vnde cum ex forma equi appareat opus nutriendi et senciendi, alius est intellectus huius [1] forme in hoc et in illo fantasmate. Intelligitur enim sub ratione vegetatiui et corporis animati in quantum nutrit, et sub ratione animalis in quantum sentit. Vnde licet forma generis sit ratione abstracta et sub ratione animalis in quantum sentit; vnde licet forma generis sit ratione abstracta ab utraque differenciarum; vnde nomen generis non significat alteram specierum determinate et utramque eciam, nec terciam naturam ab eis, sed significat indeterminate et sub ratione communi utramque specierum. Res enim significantur non solum ut sunt, sed ut intelliguntur. Contingit enim significare quod quis intelligit. Cum igitur contingat species habere intellectum communem [2] et continget eciam eas significare, et communi ratione significantur.

Vnde ex eadem radice pululauit opinio platonis de positione ydearum, et opinio ponens in forma speciei plures partes. Considerans enim plato quod genus est abstractum ratione ab utraque specierum et differenciarum speciei, credidit quod esset abstractum in esse, per se subsistens sine eis. Isti uero considerantes quod genus est abstractum ratione ab utraque differenciarum crediderunt quod genus esset natura et forma, altera ab utraque differenciarum, licet forma generis et forma differencie in eadem materia sint vnite [3]. Sed longe melius posuit plato. Ex hoc enim quod genus posuit substantiam in actu et distinctam ab utraque differenciarum et differencias posuit substancias non accidentales formas; conuenienter suo fundamento opinatus est quando genus separate posuit existere a speciebus et differenciis specierum. Illi uero ponentes genus esse substanciam alteram ab utraque differenciarum, differentias ponentes substantias,

[1] Ms + huius. — [2] Ms + et continget eciam eas habere intellectum communem. — [3] Ms = vnita.

non conuenienter ponentes suo fundamento, istas substantias actu distinctas vnius in essendo, simile facientes ac si vna species substantie alteram perficeret, et eidem esse tribuat raciones quibus.

[II]

[Q]uestio est utrum aliquid possit moueri a se ipso, et uidetur quod sic. Nam si possumus ostendere quod raciones hoc ostendentes inconcludant, videtur esse concedendum quod idem possit se ipsum mouere. Sic enim arguit philosophus vij° phisicorum. Si totum moueret se ipsum per se et primo, non quiesceret alio quiescente. Videmus enim quod quia habere tres quod competit triangulo primo, si ab omni alio tolleretur hec passio, adhuc competeret triangulo habere tres. Ergo si mouere se ipsum competeret toti per se et primo, si ab omni alio tolleretur motus, adhuc competeret toti moueri. Sed non mota parte, non mouetur totum. Ergo ipsi toti non competit mouere se ipsum per se et primo.

Hec autem racio, si bene consideratur, non magis arguit quod aliquid non possit moueri a se ipso primo, quam quod non possit moueri ab alio. Nam si moueretur ab alio, quiescente parte, non moueretur totum cum ergo non negemus aliquid posse [1] moueri a se ipso primo.

Preterea, si aliqua causa est propter quam hoc negari debeat, hoc est quia idem secundum idem non potest esse in potencia et in actu. Si ergo aliquod totum moueret se ipsum per se et primo, tunc idem, ut illud totum, et secundum idem, et secundum se totum esset in potencia et in actu, quod est inconueniens. Sed [54r col. b.] racio non uidetur concludere. Non est enim inconueniens aliquid esse uirtualiter tale quod non est formaliter tale, ut solem uirtualiter calidum, qui non est formaliter calidus. Cum ergo sufficiat ad agendum quod aliquid sit uirtualiter tale, et sufficiat ad paciendum ut [2] non sit formaliter illud idem, ut est actualiter tale, aget in se ipsum, prout caret formaliter illo. Est enim, ut videtur, ista proposicio falsa, quod idem secundum idem non est in potencia et in actu. Sed est ibi addendum quod idem secundum idem et eodem modo non est in potencia et in actu. Poterit ergo totum se mouere totum et totum, totum in se agere, et totum esse in potencia et totum in actu, dum tamen non eodem modo sit in potencia et in actu.

[1] Ms = post se. — [2] Ms = et.

In contrarium est philosophus, vij° phisicorum, qui ait : omne quod mouetur ab alio mouetur.

Respondeo dicendum quod si idem moueret seipsum, idem ageret in se ipsum. Cum ergo oporteat esse aliquem contactum agentis ad paciens et semper sit aliqua conuersio agentis super paciens non est intelligibile idem se ipsum mouere, nisi idem sit super se ipsum conuersum. Sed nichil corporeum et nichil diuisibile, propter distanciam parcium, ut probat proclus in proposicionibus suis, potest esse ad se ipsum conuersiuum quod totum conuertatur ad totum, et totum se ipsum attingat. Ergo nullum tale totum potest in se ipsum agere, nec se ipsum mouere. Cum ergo in talibus sola pars partem attingat non totum totum, pars poterit mouere partem, non totum totum. Vnde in motu locali pars mouet partem secundum quod totum diuiditur in partes essenciales, ut anima mouet corpus, que sunt partes essenciales. In motu uero ad formam, pars potest mouere partem secundum quod totum diuiditur in partes quantitatiuas, ut pars aeris calefacta aliam partem aeris calefacit. Cum ergo motus proprie sumptus non contingat nisi rebus diuisibilibus, quia nullum impartibile mouetur, ut probatur vi° phisicorum, res autem diuisibiles non possunt ad se conuerti ita quod totum conuertatur ad totum, bona est proposicio que ponitur in principio septimi phisice, quod omne quod mouetur ab alio mouetur. Nunquam enim totum mouet se ipsum nisi quia pars mouet partem ; immo si bene consideretur racio [1] philosophi, si aliquod totum moueret se ipsum esset indiuisibile ; ut enim ostensum est, solum indiuisibilia sunt ad se conuersiua.

Ex hiis autem, si bene consideratur, soluuntur obiecciones que consueuerunt fieri, scilicet [2], idem potest amare se ipsum et intelligere se ipsum. Nam amare et intelligere competunt rebus indiuisibilibus ; motus autem non. Ideo idem potest intelligere se ipsum, non autem mouere. Immo, intellectus intelligit se intelligere, quia non est uirtus in corpore, nec extenditur extensione corporis. Oculus autem non uidet se uidere, quia uirtus visiua est uirtus organica extensa extensione materie. De amore autem forte [3] est specialis racio quare est super se conuersiuus. Sed hoc ostendere non est presentis speculacionis. Tantum autem ad presens sit [4] dictum quod omnes raciones uolentes probare aliquid per [5]

[1] Ms = Omnes. *On pourrait peut-être rectifier le texte ainsi :* considerantur omnes. — [2] Ms + videlicet. — [3] Ms + forte. — [4] Ms = sic. — [5] Ms = post *ou* primo.

se mouere se ipsum, per ea que competunt rebus indiuisibilibus, uel per ea que competunt diuisibilibus, pro ut cum indiuisibilibus communicant, deficiunt per fallaciam accidentis. Extraneum est enim a rebus moueri secundum quod communicant cum indiuisibilibus, cum competat eis motus prout sunt diuisibiles.

Ad primum dicendum quod quando aliqua passio competit primo, si remoueatur ab omni alio quod est extraneum ab illo, prout stat sub tali passione, adhuc competit ista passio ei. Sed si istud non esset extraneum ab eo secundum aliquid, pro ut [1] stat sub tali passione, non oporteret hoc contingere. Videmus enim quod triangulus est principium figurarum, et est habens angulum extrinsecum equalentem duobus intrinsecis sibi oppositis, quia accidit triangulo, pro ut habet tres, quod sit principium figurarum. Non autem pro ut habet tres accidit ei quod sit habens angulum extrinsecum. Si tolleretur a triangulo esse triangulum principium figurarum, adhuc competeret ei habere tres. Sed si tolletur ab eo habere angulum extrinsecum non competeret ei habere tres, non obstante quod habere tres competat ei primo et per se. Sic est in proposito. Nam mouere se ipsum, si competat rei, hoc est pro ut communicat cum indiuisibilibus. Ostensum est enim solum [54v, col. a.] indiuisibilia esse ad se conuersiua. Ideo pro ut consideratur aliquid moueri a se ipso, extraneum est ei habere partes. Ideo parte quiescente, adhuc debet moueri totum ; et quia hoc est impossibile, impossibile est totum moueri a se ipso primo. Sed pro ut aliquid mouetur ab alio, non est extraneum ab eo habere partes. Immo, secundum quod habet partes, sic competit ei ita moueri ab alio, cum sit de racione motus esse in continuo et in [2] habente partes. Potest ergo aliquid totum moueri ab alio primo et per se, non obstante quod quiescente parte non mouetur totum. Est ergo instancia data bona et competens, pro ut res ponitur moueri a se, non autem pro ut ponitur moueri ab alio ; propter aliquid bona est denunciacio philosophi.

Ad secundum dicendum quod idem potest esse uirtualiter tale, licet formaliter careat illo. Tamen quod est uirtualiter tale, quia alciori modo habet illud per se loquendo, nunquam est receptum illius. Ideo sol in cuius uirtute hec inferiora calefiunt, calefieri non valet, et agens intellectus in cuius uirtute intellectus possibilis informatur speciebus, nullam speciem recipit ; propter quod cessat obieccio.

[1] *Manque dans le ms.* — [2] Ms = esse.

Videtur quod idem possit se mouere quod a natura sua mouetur et non est diuisibile. Ipse motus et per se motum, illud a se ipso mouetur. Graue autem [1] positum superius naturaliter mouetur inferius, et non est diuisibile, et per se mouens et per se motum. Minor declaratur, quia graue, positum extra locum naturalem, naturaliter mouetur ad illum, nec est diuisibile, ipse motus et per se motum. Nam licet forma grauis possit esse per se mouens, materia tamen grauis non potest esse per se mota motu locali; nam quod localiter mouetur corpus est, et non videtur quod graue moueat se mouendo medium, quia non mouet medium nisi per hoc quod mouetur; et ita primo moueret se. Nec uidetur quod moueatur a generante; nam licet graue fiat graue a generante, cum tamen actu est graue, actualiter formam habet per quam naturaliter tendit deorsum. Nec a remouente prohibens mouetur, nisi per accidens.

Respondeo dicendum quod racio predicta tres difficultates tangit. Prima est, quomodo graue descendit et mouet se ipsum per naturam suam, cum non sit diuisibile, et per se mouens et per se motum. Secunda difficultas est, quia si concedimus quod graue moueat se ipsum quia mouere [2] incipit, cum non moueat medium nisi quia mouetur, prius mouet se ipsum quam medium; propter quod sequitur quod a se ipso moueatur per se. Tercia difficultas est, quia nullo modo, ut uidetur, debetur concedere quod graue se moueat per accidens, et quod huius per accidens reducatur in generans tanquam ipse mouens. Nam licet generans det grauitatem generato, grauitate tamen adepta, uidetur graue descendere per se, sicut licet calefaciens causet calorem in calefacto, calore tamen adepto, calefactum per se calefacit. Est ergo racionabilis dubitacio cum ignis generatur, utrum [3] habeat ab igne generante leuitatem et calorem quare tendit sursum, cuius racio est quia [4] leuitas competit igni generato per accidens, calefacit tamen cuius est leuitas et competit igni, et [5] calor competit ei per se.

Propter primum notandum quod sicut impossibile est quod in agentibus naturalibus idem secundum idem agat per se contraria, sic impossibile est quod in eodem secundum idem insint per se opposita. Cum ergo actus et potencia opponantur, idem secundum idem non mouebit se ipsum per se loquendo, quia tunc in eodem secundum idem per se [6] inessent opposita ut actus et potencia. Tamen sicut non est inconueniens quod idem agens naturale agat per accidens contraria, ut quod frigidum

[1] *Manque dans le ms.* — [2] Ms = mouet. — [3] *Manque dans le ms.* — [4] *Manque dans le ms.* — [5] Ms = est. — [6] Ms + se.

calefiat, sic non est inconueniens quod idem paciens se ipsum moueat. Sic ergo graue se ipsum mouet positum sursum, in quantum remouet prohibens, quia mouet medium; competit enim per se graui quod semper sit deorsum. Vnde si nichil prohiberet, semper deorsum esset; propter quod probat philosophus, iiii° phisicorum, quod si esset dare uacuum, motus esset in instanti. Cum igitur remouens prohibens non sit motus nisi per accidens, graue mouet se ipsum per accidens, cum moueat se remouendo medium quod prohibet ipsum esse in centro. Soluta est ergo difficultas prima.

Secunda autem difficultas sic soluitur. Nam quia omne mouens phisice mouetur, ut patet ex secundo phisicorum, graue mouendo medium [54v, col. b.] mouetur et ipsum, et simul tempore sunt mouere medium et moueri ipsius grauis. Et quia hec simul tempore sunt, oritur difficultas quod horum precedat naturaliter, et quod est causa alterius. Nam si graue non mouet medium nisi quia mouetur prius, intelligitur graue mouere se ipsum prius [1] quam mouere medium. Mouetur ergo per se, et mouet se ipsum per se. Non est ergo verum quod dicebatur quod graue solum mouet se ipsum per accidens, quia mouet se remouendo prohibens. Respondendum ergo quod, et si mouens cum mouet mouetur, non tamen mouet quia mouetur. Nam moueri competit sibi per virtutem passiuam; mouere autem per actiuam. Cum ergo graue ab eo quod mouetur paciatur, et nichil per se et principaliter ex eo quod patitur agit, graue non mouet medium ex eo quod mouetur; sed mouet medium per aliquam virtutem actiuam, et mouendo medium per se ex contingenti et per accidens, mouetur et ipsum. Vnde est sentencia commenti quod grauia mouent medium per se, ipsa tamen mouentur per accidens.

Tercia autem difficultas ex predictis est aliquo modo manifesta. Nam, ut dictum est, per se competit grauibus esse semper in centro. Non indigent ergo essenciali transmutacione ad hoc quod in centro existant; non enim sic sunt grauia in potencia deorsum, sicut uisum est ad consideraciones predictas. Non habens huius habitum ut consideret, non indiget nisi quod remoueatur [2] prohibens, scilicet, quod uelit considerare sic grauia, si nichil prohiberet, semper essent deorsum. Postquam ergo acquisiuerint formam grauis non mouentur deorsum nisi a remouente prohibens. Et quia huius est motus per accidens, ut dictum est, solum competit eis moueri per accidens. Si ergo huius accidens uolumus reducere in per se, cum ex hoc sit iste motus per accidens, quia non

[1] *Manque dans le ms.* — [2] Ms + indigens.

indigent grauia essenciali transmutatione ut moueantur, huius per accidens tanquam in agens per se reducetur in illud agens quod essencialiter transmutat grauia; et quia tale agens est generans, bene dictum est quod grauia et leuia per se mouentur per accidens, quia et a generantibus transmutantur essencialiter cum per generacionem accipiant grauitatem et leuitatem. Sed prout mouentur a se ipsis, quia secundum talem motum essenciali transmutacione non egerent, ideo solum per accidens se transmutant remouendo prohibens.

Quod uero arguitur quod grauia grauitatem suscipiant a generante, sed ex quo adepta sunt formam grauis, se ipsa mouere possunt actualiter, racio petit quod est in contrario. Non enim arguitur quod grauia moueant se ipsa per se, sed [1] per accidens. Nam antequam grauia adepta sint formam grauis, ut moueantur deorsum, non [2] indigent nisi remouente prohibens. Ideo solum egent motore per accidens. Mouent ergo grauia actualiter se ipsa deorsum ; sed hoc est per accidens, ut ostensum est.

Quod autem tangebatur ex latere quod ignis genitus accipiens calorem a generante calefaciat per se, quare suscipiendo leuitatem a generante non mouetur sursum et tendit sursum per se. Ad hoc autem plana est racio. Nam cum ignis genitus calefaciat secundum quod huiusmodi, essencialiter transmutat calefactum, propter quod calefacit per se, causando calorem in calefactibili. Sed cum [3] sursum non transmutat essencialiter se ipsum et per se loquendo, non causat in se leuitatem, sed solum mouet se per accidens remouendo prohibens.

[1] Ms = hec. — [2] *Manque dans le ms.* — [3] Ms + non.

SIGERI DE BRABANTIA

DE ÆTERNITATE MUNDI

Paris, Bibl. Nation. latins, 16222 — Ancien Sorbonne 940.

[fol. 74^{r} col. a] [P]roponit quandam racionem que ab aliquibus demonstracio esse creditur, scilicet [1] quod species humana esse incepit, cum penitus non prefuisset, et vniversaliter species omnium indiuiduorum generabilium et corruptibilium.

Queritur vtrum species humana esse inceperit, cum penitus non prefuisset, et vniuersaliter quelibet species generabilium et corruptibilium, secundum uiam philosophi procedendo.

Racio autem dicta potest formari dupliciter. Primo sic, ut euidencior appareat. Species illa cuius quodlibet indiuiduum esse incepit, cum non prefuisset, noua est et esse incepit, cum penitus et vniuersaliter non prefuisset. Species autem humana talis est, et vniuersaliter species omnium indiuiduorum generabilium et corruptibilium, et quodlibet indiuiduum huiusmodi specierum esse incepit cum non prefuisset. Ergo et quelibet species talium noua est et esse inchoauit cum penitus non prefuisset. Huius racionis minor euidenter apparet; maior autem sic declaratur. Species nec esse nec causari habet nisi in singulari vel singularibus. Si igitur quodlibet indiuiduum specierum generabilium et corruptibilium causatum est cum non prefuisset, et species ipsorum, ut uidetur, talis erit.

Secundo potest formari racio iam dicta in modo quo ab aliquibus formatur, sic : Vniuersalia, sicut non habent esse nisi in singularibus vel singulari, ita nec causari. Nunc autem, omne ens est a deo causatum. Cum igitur homo sit causatus a deo, quia est aliquod ens mundi, oportet quod in aliquo determinato indiuiduo in esse exierit, sicut celum et quelibet alia a deo causata. Quod si homo non habet indiuiduum sempiternum [2], sicut est hoc celum sensibile secundum philosophos, tunc

[1] Ms = eius. — [2] Ms + est.

species humana erit a deo causata, sic quod esse incepit cum penitus non prefuisset.

Quamquam autem hec racio sit facilis ad soluendum cum seipsam impediat, quia tamen materiam consideratione dignam tangit, aliquantulum ipsam tractare intendimus. Proponimus autem ad presens contra ipsam minorem esse dicenda.

Primum erit, qualiter species humana, et vniuersaliter quecumque alia generabilium et corruptibilium, causata sit.

Secundum primo conueniens, est respontio ad racionem predictam qualitercumque formetur.

Tercium, quia predicta racio accipit vniuersalia esse in singularibus, vtrum hoc et qualiter habeat ueritatem.

Quartum erit, quia speciem aliquam ponere incipere esse, cum penitus non prefuisset, sequitur potentiam actum ipsum duracione precedere secundum uiam philosophie, dicendum erit quis istorum alterum duracione precedit. Nam et hoc in se difficultatem habet.

[I]

De primo sciendum est quod, secundum philosophos, species humana non est causata nisi per generationem. Cuius racio est, quia vniuersaliter species [1] quorum esse est in materia que ad formam in potencia, facta fuit generacione, que quidem eorum est per se vel per accidens. Ex hoc autem quod species humana causata est a deo per generacionem, sequitur eam non immediate ab eo processisse. Species uero humana, et vniuersaliter quorumcunque species est in materia, licet facta sit per generacionem, non tamen est generata per se, sed tantum per accidens. Per se non, quia si quis attendat ad ea que fiunt vniuersaliter, omne quod fit, fit ex materia hac indiuiduali et determinata. Licet enim raciones et sciencie sunt circa vniuersalia, operaciones tamen sunt circa singularia. Nunc [2] autem ad racionem speciei non pertinet determinata materia, et ideo non generatur per se, et est apud aristotelem vii° metaphysice. Eadem racio, quia non generatur forma per se, et compositum quod est species. Et dico speciem compositam, nam sicut callias de sua racione est hec anima in hoc corpore, ita animal est anima in corpore. Racio

[1] *Manque dans le ms.* — [2] Ms — nec.

autem communis quod [1] forme et speciei non generantur per se, est quia ad neutrius racionem pertinet signata materia ex qua fit generacio per se, per eius transmutacionem de non esse ad esse, seu de priuacione ad formam. Species autem [2] humana quanquam non sit generata per se, est tamen generata per accidens quod sic contingit si homo, sicut abstractus est racione ab indiuiduali materia seu indiuiduo, sic et esset abstractus in esse. Tunc, sicut non generatur per se, ita nec per accidens; sed quia homo in esse suo est hic homo, socrates vel plato, et socrates est homo. Idcirco generato socrate generatur et homo, sicut dicit aristoteles vii° metaphysice, quod generans eneam speram generat speram, quia enea spera spera est. Et quia sicut socrates est homo, ita et plato, et sic de aliis. Hinc est quod homo generatur per generacionem cuiuslibet indiuidui, et non vnius determinati tantum. Sic igitur, ex iam dictis, patet qualiter species humana ponitur a philosophis sempiterna; et nichilominus causata. Non enim sic, quia abstracte ab indiuiduis existat sempiterna, sed [3] sic causata. Nec eciam sempiterna est causata, quia existat in aliquo individuo [74 col. 2.] sempiterno causato, sicut species celi, vel intelligencie, sed quia in indiuiduis humane speciei vnum generatur ante aliud in sempiternum, et species habet esse et causari per esse, et causacionem cuiuslibet indiuidui. Hinc est quod species humana secundum philosophos, semper est, nec esse incepit, cum penitus non prefuisset. Dicere enim quod ipsa esse inceperit, cum penitus non prefuisset, est dicere quod aliquod eius indiuiduum esse inceperit, aut quod non fuerit aliquod indiuiduum illius speciei. Eciam cum species humana non aliter causata sit, secundum philosophos, nisi quia generata per generationem indiuidui ante indiuiduum ipsa esse incepit, cum vniuersaliter omne generatum esse incipiat, incipit tamen esse cum esset [4] et prefuisset. Homo enim non incipit esse per generacionem socratis, est tamen per esse platonis prius generati. Ista enim circa vniversale non repugnant, sic nec circa hominem currere et non currere. Immo homo currit per socratem, et non per platonem. Ex quo tamen socrates currit, non est verum dicere quod homo penitus vel vniuersaliter non currat. Sic eciam, quamuis socrate generato, homo esse incipiat, non est dicere quod sic incipiat quod penitus non prefuisset.

[1] *Le ms. place* quod *après* speciei. — [2] *Manque dans le ms.* — [3] Ms = et. — [4] Ms = esse.

[II]

Ex predictis apparet secundum superius propositorum, solutio videlicet ad predictam racionem.

Et primo dicendum ad eam, ut sub forma prima proposita, negando propositum dicentem quod species illa noua est et esse incepit, cum penitus non prefuisset, cuius indiuiduum quodlibet esse incepit cum non prefuisset. Quia licet nullum sit hominis indiuiduum quin esse inciperit cum non prefuisset, nullum tamen indiuiduum eius esse incepit quin aliquid prefuisset, secundum philosophos. Species autem non habet esse tantum per esse unius sui indiuidui, sed et cuiuslibet alterius, et ideo secundum eos species humana non incepit esse, cum penitus non prefuisset. Speciei enim in esse inceptio, non solum est ex cuiuslibet eius indiuidui inceptione, cum non prefuisset, sed alicuius eius indiuidui cum nec ipsum, nec aliud illius speciei indiuiduum prefuisset. Et est racio dicta similis racioni qua dubitat aristotelis, iiii° phisicorum, si tempus preteritum finitum sit. Omne enim tempus preteritum, siue propinquum siue remotum, est aliquod tunc, et quodlibet tunc distanciam habet terminatam ad presens nunc, ergo totum tempus preteritum est finitum. Vtraque vero proposicionum predictarum apparet ex racione ipsius tunc quam docet philosophus, iiii° phisicorum. Huius autem racionis solutio appud aristotelem est, quod licet quodlibet tunc sit finitum, quia tamen est in tempore accipere tunc ante tunc infinitum, ideo non totum tempus est finitum. Compositum enim ex finitis quantitate, numero autem infinitis, infinitum habet esse. Sicut eciam, licet nullum sit hominis indiuiduum quando esse inceperit, cum non prefuisset, quia tamen indiuiduum est ante indiuiduum infinitum, secundum philosophos, ideo secundum eos esse non incipit cum penitus non prefuisset, sicut nec tempus. Et est simile, quia sicut tempus preteritum habet esse [1] per quodcunque tunc, sic et species per esse cuiuscunque indiuidui.

Ad formam autem racionis, ut secundo modo proposita, dicendum concedendo quod vniuersale nec habet esse nec causari nisi in singula-

[1] *Manque dans le ms.*

ribus, et quod omne ens a deo causatum est, nec non hominem esse aliquod ens mundi et a deo causatum. Sed cum infertur, ergo homo exiuit in esse in aliquo indiuiduo determinato, dicendum est quod hec illatio nulla est ex premissis, sed se ipsam impendit. Excipitur enim primo quod homo non habet esse nisi in singularibus, nec causari, et constat quod qua racione habet esse et causari per vnum et per alterum. Quia ergo concluditur quod oportet quod homo exierit in esse in aliquo indiuiduo determinato, immo secundum philosophos, ut patet ex dictis, exiuit in esse species humana per accidens, generacione indiuidui ante indiuiduum infinitum, non in aliquo indiuiduo determinato solum, cum penitus non prefuisset. Vnde mirandum est de sic arguentibus cum enim velint arguere speciem humanam incepisse per eius faccionem, et non sit per se factam, sed faccione indiuidui, ut fatentur. Ad ostensionem sue intencionis, deberent declarare non esse generatum indiuiduum [74v, col. a.] ante indiuiduum infinitum. Hoc autem non ostendunt, sed vnum falsum supponunt, quod species humana non possit esse facta sempiterna a deo, nisi facta sit in aliquo indiuiduo determinato et eterno, sicut species celi facta est eterna ; et cum in indiuiduis hominis nullum eternum inueniant, totam speciem incepisse, cum penitus non prefuisset, deuenisse putant friuola racione decepti. Non conamur autem hoc oppositum conclusionis ad quam arguunt ostendere, sed solum sue racionis defectum qui apparet ex predictis.

[III]

Licet autem tercium et quartum superius propositorum non omnino sint necessaria ad nostrum propositum, quia tamen tanguntur ab eis, ut predictum est, aliquantulum disgredientes de eis dicendum.

De tercio ergo est videndum si vniuersalia sint in particularibus, ut accipit predicta racio.

Et videtur quod non, cum dicat aristoteles, secundo de anima, vniuersalia in ipsa existunt [1] anima. Et temmixius ibidem, quod conceptus sunt similia que vniuersalia que in se ipsa thesaurizat et colligit anima. Et idem temixius, super principium de anima, quod genus est conceptus quidam ex tenui singularium similitudine ; conceptus autem sunt in anima concipiente, quare et vniuersalia, cum quidam sint conceptus. Si contra,

[1] Ms = existente.

vniuersalia sint res vniuersales, aliter enim de partibus non dicerentur, igitur ipsa non sunt interius in anima.

Preterea, res ipsa vniuersalitati subiecta, homo vel lapis, non est in anima. Intencio eciam vniuersalitatis habet esse in eo quod dicitur et denominatur vniuersale, quia homo et lapis, cum dicantur vniuersalia, in eis est intentio vniuersalitatis. Aut ergo utrumque, res scilicet et intentio, aut neutrum est in anima. Quod si homo et lapis, secundum id quod sunt, non sunt in anima, videtur quod neque secundum quod vniuersalia.

Solucio. Vniuersale, secundum quod vniuersale, non est substancia, sicut vult aristoteles, vij° metaphysice. Quod eciam sic patet. Nam ipsum, secundum quod tale, differt a singulari quolibet. Si igitur, secundum quod tale, scilicet vniuersale, esset substancia, tunc in substancia differret a quolibet singulari, et vtrumque esset substancia in actu vniuersale sicut et singulare. Actus autem distinguuntur [1]. Quia essent vniuersalia substancie distincte et separate a particularibus, propter quod apud aristotelem, idem fuit vniuersalia esse substancias, et ipsa a particularibus esse separata. Quod si vniuersale, secundum quod vniuersale, non est substancia, tunc apparet quod in vniuersali sunt duo, scilicet, res que denominatur vniuersalis, homo vel lapis, que non est in anima, et ipsa intentio vniuersalitatis que est in anima. Et sic vniuersale, secundum quod tale, non est nisi in anima, quod sic apparet. Non enim aliquid dicitur vniuersale quia communiter et abstracte a particularibus, de sua natura, vel a parte intellectus in rerum natura existat. Sic enim, non de ipsis uere diceretur, cum esset ab eis in esse separatum. Nec indigemus agere de intellectu. Intellectus enim agens non dat rebus aliquam abstractionem in esse a materia indiuiduali, uel particularibus, sed tantum secundum intellectum ipsarum, faciendo intellectum abstractum. Sic ergo, hominem vel lapidem esse vniuersalia non est nisi ipsa vniuersaliter et abstracte ab indiuiduali materia intelligi [2], non ipsa sic [3] in rerum natura existere. Quod si abstracte intelligi non habent ista, homo, lapis et similia nisi in anima, tunc igitur ista sunt in anima; secundum quod vniuersalia cum abstracto eorum intellectu [4] in rebus non existunt sicut [5] materia. Quod eciam in simili uidere contingit.

Res enim aliqua dicitur intellecta quia sibi accidit esse intellectum siue intelligi. Vnde licet ipsa res, secundum idipsum quod est, sit extra

[1] Ms = distinguitur. — [2] Ms = intelligibili. — [3] Ms = sicut. — [4] Ms = abstractum eorum intellectum. — [5] Ms = existente sit.

animam, secundum tamen quod intellecta, hoc est quantum ad eius intellectum esse, non est nisi in anima. Quod si vniuersalia esse vniuersalia, est ipsa sic intelligi, videlicet abstracte et communiter a particularibus, tunc, secundum quod talia, non sunt nisi in anima. Et hoc est quod dicit averroes super tercium de anima, quod vniuersalia, secundum quod vniuersalia, sunt intellectiua tantum. Intellectiua autem, secundum quod intellectiua, hoc est quantum ad eorum esse intellectum, sunt in anima tantum. Vnde et temixius [1], secundum quod predictum est, dicit vniuersalia esse conceptus.

Est autem attendendum quod intellectus abstractus et communis alicuius nature, quanquam sit communis [2], qui videlicet communis particularium intellectus, tamen non [3] est commune de ipsis predicabile, eo [74v, col. b.] quod abstractum esse habet ab eisdem, secundum ipsum quod abstracte communiterque intelligitur; et per consequens, sicut dicitur seu significat de particularibus, apte predicatur, cum talis natura in rebus consistat. Et sic, quia huiusmodi communiter et abstracte intelliguntur, non sic autem sunt, ideo non secundum intentiones generis atque speciei de predictis predicantur.

Est eciam intelligendum quod non est necesse ipsum vniuersale in actum sic prius esse quam intelligatur, eo quod vniuersale in actu est actu intelligibile. Intelligibile autem in actu et intellectiuum vnius est actus, sicut actiui et passiui motus vnius, licet esse sit alterum secundum intellectuale in potencia, vnde procedit eius intellectum, secus autem non est vniuersale nisi in potencia tantum, propter quod non oportet vniuersale habere esse vniuersale antequam ipsum intellectum concipiatur, nisi in potencia tantum.

Quosdam tamen vidimus huius dicti contrarium hac dixisse ratione, quoniam ipsam intelligendi operam naturali ordine precedere [4] obiciunt, illam causans. Nunc autem vniuersale, secundum quod vniuersale, motiuum est intellectus, tanquam obiectum intelligendi causans actum, propter quod illis visum est quod vniuersale non est tale ex eo ipso quod sic intelligatur, immo quod naturaliter [5] existat vniuersale, aut suum sit esse intellectum, causa illius suimet intellectus.

Huius autem racionis solucio sic apparet. Illa enim ex quibus actus intellectiui intelligibilesque causantur, quod quidem intellectum est intel-

[1] Ms = temxius. — [2] Ms = commune. — [3] Ms + est non est commune non est. — [4] *Le ms. laisse ici un espace blanc pour un ou deux mots. On pourrait lire ;* vniuersale debet. — [5] Ms. = naturali.

lectus in actu, sunt fantasmata et intellectus agens, que ordine naturali actum illum antecedunt. Qualiter autem ista duo concurrunt ad causandum actum intelligendi, super tercium de anima requiratur, qui idem diximus. Sed hoc nobis dicendum est quod vniuersale non est vniuersale ante conceptum et actum intelligendi, saltem pro ut est agentis iste actus. Nam intellectus rei qui est in possibili, cum sit possibilis sicut subiecti, est ipsius agentis ut efficientis. Vnde vniuersale non habet formaliter quod ipsum sit tale a natura que causat actum intelligendi. Sed ut prius dictum est, hic conceptus et actus est vnde vniuersale habet quod sit. Sic ergo vniuersalia, secundum quod talia, tantum sunt in anima; propter quod, neque per se nec eciam per accidens, secundum quod talia, generantur a natura. Illa vero natura que vniuersaliter intelligitur, et per consequens dicitur, in particularibus est, et per accidens generatur.

Ad primum in oppositum dicendum quod vniuersalia esse res vniuersales potest intelligi dupliciter, vel quia vniuersaliter existant, vel quia vniuersaliter intelligantur. Vniuersalia autem non sunt res vniuersales primo modo, scilicet sic quod vniuersaliter in rerum natura existant. Tunc enim non essent conceptus anime, sed sunt ipsa res naturales. Modo secundo, hoc est vniuersaliter et abstracte intellecte; propter quod vniuersalia, secundum quod huiusmodi, quia conceptus sunt, de particularibus in quantum talia, non dicuntur. Non enim intentio speciei uel generis de ipsis dicitur, sed ipsa natura, que sic intelligitur secundum id quod est in se accepta, in anima non est et de particularibus dicitur.

Ad aliud dicendum quod res bene denominantur ab aliquo non in re ipsa existente. Denominatur enim intelligencia ab eius intellectu qui non est in ea sed in anima : sic et res [1] denominatur vniuersalis ab vniuersali et abstracto eius intellectu qui quidem est in anima non autem in re ipsa.

[IV]

Consequenter de quarto uidendum est. Necessarium autem est actum ipsam potenciam racione precedere. Nam et potencia per actum diffinitur, ut edificatorem dicimus edificare potentem. Actu [2] nichilominus secundario potencia prior est substancia et perfectione in eodem quod de potencia ad actum procedit. Que quidem enim generacione sunt posteriora, substancia eciam et [3] perfectione sunt priora, cum generacio de im-

[1] *Manque dans le ms.* — [2] Ms = actus. — [3] *Manque dans le ms.*

perfecto procedat ad perfectum, ut scilicet de potencia ad ipsum actum. Est eciam tercio actus prior potencia perfectione et substancia, secundum quod ipsa considerantur in diuersis. Sunt enim priora corporibus sempiterna substancia et perfectione, nichil autem sempiternum secundum quod tale est in potencia, sed corporibus est admixta potencia. Sed non [1] hoc est dubium.

Queritur vtrum actus duracione vel tempore precedat potenciam, aut potencia ipsum actum.

Et videtur quod actus potenciam tempore non precedat, quia in sempiternis vnum tempore uel [75, col. a.] duracione non est prius altero. Sed cum actus alicuius speciei et potencia ad illum actum secundum speciem considerantur [2], vtrumque sempiternum est. Semper enim est homo in actu, secundum philosophos, et semper esse potest. Quare actus secundum speciem acceptus, potenciam tempore non precedit.

Preterea [3], in hiis in quibus est accipere vnum ex alio circulariter infinitum non est quod prius sit tempore. Sed sperma est ex homine et homo est ex spermate in infinitum, secundum philosophos, quia in hiis non est alterum altero tempore prius. Sicut enim spermate ex quo homo generatur est alter homo generans prius, sic et hominem generantem, cum et ipse generatus sit, sperma ex quo generatur precedit [4].

Preterea, ordo est prius ordine generacionis, cum generacio de potencia ad actum procedat, quare et ordine temporis.

Preterea nulla est racio, ut uidetur, quod actus potenciam tempore precedat, nisi hoc quod potestate ens fit actu per aliquod agens sue speciei existens in actu. Quamuis autem ex hoc sequatur quod actus agentis tempore precedat actum et perfectionem generati ab illo agente, non tamen ex hoc accidere uidetur quod actus generantis tempore precedat id quod est in potencia ad actum generati. Nec ex hoc eciam actus simpliciter tempore potenciam antecedet, quanquam et aliquis actus aliquam potenciam ad illum actum precedere videatur. Sicut enim ens potencia exit in actum per aliquid in actu sue speciei, sic eciam et existens actu in illa specie generatum est ex aliquo existente in potencia ad actum illius speciei ; ita quod, sicut dictum est, potencia homo fit ab actu [5] homine, sic et homo generans generatur ex priori spermate et potencia

[1] Ms = quod. — [2] Ms = considerata. — [3] Ms = propterea. — [4] Ms = procedit. — [5] Ms + ab actu.

homine; sic eciam qua racione gallina ouum tempore precedat et ouum gallinam, sicut vulgus arguit.

In oppositum est aristoteles nono metaphysice. Vult enim ibidem quod quanquam in eodem secundum numerum quod de potencia ad actum procedat, potencia tempore actum antecedat, idem tamen secundum speciem existens in actu potenciam precedit.

Preterea, omne existens in potencia educitur ad actum per aliquid existens in actu, et tandem deducitur in ordine mouentium ad mouens existens in actu totaliter, quod non prius potestate ens aliquid quam actu. Quare secundum hoc actus similiter tempore videtur precedere potenciam, et super hac racione fundatus fuit egregius philosophus, ut iam in huius dissolutione patebit.

Ad euidentiam autem huius quatuor consideranda sunt.

Primum est quod idem numero, aliquando habens esse in potencia et aliquando in actu, prius tempore potest esse quam sit. Sed quia hanc potenciam precedit actus in alio, cum omne ens in potencia ab eo quod est sue speciei aliquo modo vadit ad actum, ideo non est simpliciter dicere quod potencia tempore actum antecedat. Solucio. Considerandum est quod si tota vniuersitas entium aliquando fuit non ens, sicut voluerunt aliqui poete, theologi et aliqui naturales ut dicit aristoteles xii° metaphysice, potencia simpliciter ipsum actum precederet. Et si eciam aliqua species entis tota, ut species humana, esse incepisset, tum nunquam actu prefuisset, sicut quidam se putant demonstrasse, potencia ad actum illius speciei simpliciter ipsum precederet. Sed vtrumque eorum est impossibile, secundum aristotelem, quod apparet de primo. Si enim tota vniuersitas entium aliquando fuisset in potencia, ita ut nichil in entibus totaliter in actu, semper actu agens et mouens, entia et mundus iam non essent, nisi in potencia, et materia per se iret ad actum quod est impossibile. Vnde vult aristoteles et suus commentator xij° metaphisice, quod res tempore infinito quieuisse et postea motas esse, est materiam ex se mobilem esse.

Secundum eciam apparet esse impossibile, quia enim primum mouens et agens semper est actu, non prius potestate aliquid quam actu, sequitur quod semper moueat et agat, quodcunque non mediante motu facit, secundum philosophos. Ex hoc autem quod semper est mouens et agens, sequitur quod nulla species entis ad actum procederet, quin prius precessisset, ita quod eiusdem speciei que fiunt circulariter reuertuntur. Et opiniones, leges et religiones, et alia ut occultent inferiora ex occultatione superiorum, quamuis occultationis [75, col. b.] quorumdam propter antiquitatem non maneat memoria. Hoc autem dicimus, opinionem

philosophi recitando, non ea asserendo tanquam vera. Advertendum est autem quod aliqua species entis potest exire in actum, cum non esset nisi in potencia, quanquam alias eciam actu fuisset, quod sic apparet. Nam conuenit in celestibus fieri aliquem aspectum et constellationem, prius non existentes, quorum effectus proprius est aliqua species entis in mundo inferiori que et tunc causatur, que tamen et prius fuerat, sicut et constellatio ipsam causans.

Tercio considerandum est quod cum accipitur potencia ad actum et actus educens illam potenciam eiusdem racionis in generante et generato, non est dicere, in sic acceptis, actum precedere potenciam simpliciter, neque potenciam actum, nisi actus accipiatur secundum speciem, et potencia propria respectu indiuidui. Actu enim homo, et actu homo alias ut pote generans, tempore precedit illud quod est potestate homo generatus. Sed quia hoc ordine, sicut potencia ens exit in actum per aliquid existens in actu, ut sic quamcunque potenciam datam actus precedat, ita eciam omne existens in actu in hac specie, de potencia uadit ad actum, ut sic quemcunque actum datum in hac specie potencia precedat. Ideo neutrum simpliciter alterum tempore precedit, sed est vnum ante alterum in infinitum, sicut arguebatur.

Quarto considerandum est quod in [1] quodam ordine mouentium et agentium, necesse est illud quod procedit de potencia ad actum, deuenire ad aliquem actum educentem illam potenciam ad actum, qui actus non habet exire de potencia ad actum; et ideo, cum omne ens in potencia per aliquid in actu sue speciei vadat ad actum, non esse autem ens in actu et generans procedit de potencia ad actum. Hinc est quod, quoqunque ente in potencia ad aliquem actum dato, actus illius speciei aliquo modo, licet non secundum eandem penitus racionem, illam potenciam antecedit; non autem quocunque ente in actu dato, potencia precedit, ex qua ad actum procedat. Et ideo actus simpliciter tempore debet precedere potenciam sicut expositum est. Dico autem sicut expositum est. Quia mouens potenciam, educens ad actum omne ens in potencia, non precedit tempore ens in potencia, acceptum loco prime materie, sicut enim deus semper est sic; et apud aristotelem potencia homo cum accipitur ut in ipsa materia, mouens eciam primum tempore non precedit ens in potencia, cum excipitur ut in propria materia secundum speciem considerata, ut homo in spermate. Nunquam enim apud aristotelem verum fuit dicere deum, quin esset potencia homo ut in spermate, vel

[1] *Manque dans le ms.*

fuisset. Sed toto modo a predictis actus tempore simpliciter potenciam precedit, quia quocunque ente in potencia, ut in materia propria dato, actus illius potencie, habens ipsam ad actum educere, tempore antecedit. Non sic autem quoqunque ente in actu dato, potencia ad illum actum tempore precedit, sicut apparet in mouentibus primis educentibus omne ens in potencia ad actum. Vtimur autem in predictis, sicut aristoteles, mouentibus primis tanquam speciebus entium que ab eis de potencia ducuntur ad actum, et nisi encia huiusmodi essent in actu, que non exeunt de potencia ad actum, et nisi encia huiusmodi essent in actu, que non exeut de potencia ad actum, non precederet simpliciter tempore actus ipse potenciam, quod designat aristoteles, nono metaphysice, dicens actum precedere potenciam, causam hoc subiungens, quia semper accipitur actus alius ante alium, usque ad eum qui est semper mouentis primum. Per hoc patet solutio rationum in oppositum.

Ad primum ergo dicendum est quod ens in potentia non est sempiternum, nisi cum accipitur ut in prima materia. Acceptum enim in materia propria secundum quam aliquid proprie dicitur esse in potentia, ut docetur dicto nono metaphisice, nouum est, nisi fuerit secundum speciem acceptum, sicut enim nisi generatum [75v, col. a.] corporale est tempore infinito, ita nullum generabile non generatum est tempore infinito, cum generabile fuerit acceptum ut in materia propria, et loco generatum propinquo, ut dicit commentator super primum de celo.

Ad secundum dicendum est quod, sicut dictum est in ordine generantium existentium in actu que etiam procedunt de potentia ad actum, non est ens in actu ante ens in potentia, sed vnum ante aliud in infinitum, secundum philosophum. Quia tamen omne ens in potentia [1], essentiali ordine mouentium et agentium, tandem uenit ad aliquid existens in actu quod non egreditur de potencia ad actum, hinc est quod propter illum ordinem actus semper debet precedere ipsam potentiam.

Ad tercium dicendum quod bene probatur in eodem numero procedere de potentia ad ipsum actum, potentiam actum antecedere, nichilominus cum autem illud ens in potentia est aliud in actu sue speciei educens ipsum de potentia ad actum.

Ad ultimum dicendum quod bene dicitur actus precedere potentiam, ideo quia omne ens in potentia exit in actum per aliquid existens in actu. Nec obstat illa duo que opponuntur. Primum non, quia ens in actu

[1] Ms + in potencia.

educens illud quod est in potentia ad actum non tantum tempore precedit actum in generato, sed et potentiam propriam ad actum generati, eo quod non tantum actus generati est a generante, sed et ens in potentia [1] ad actum generati est etiam a generante, ut semen ab homine. Et vniuersaliter proprie materie sunt ex primo mouente educente vnumquodque de potentia ad actum. Secundum quod proponebatur non obstat sicut apparet ex predictis. Licet enim in ordine mouentium in quo arguitur sic accipere ante ens in actu ens in potentia ex quo procedat ad actum, sicut et ante ens in potentia ens in actum, quod ipsum de potentia ad actum educat, tamen in alio ordine mouentium, necesse est accipere in actu educens illud quod est in potentia ad actum, cum ipsum actum non precedat ens in potentia ex quo fiat, ut visum est ex iam dictis.

[1] Ms + sed et ens in potencia.

SIGERI DE BRABANTIA

QUÆSTIONES

DE ANIMA INTELLECTIVA

Paris, Bibl. Nation. latins, 16133. (P)
Vienne, Bibl. des Dominicains, N° 120. (V)

[*Prologus et divisio.*]

Incipiunt questiones de anima intellectiua ordinate a magistro Sigero de Brabantia [1].

[C]um anima sit aliorum cognoscitiua, turpe est ut se ipsam ignoret. Se ipsam enim [2] ignorans, quomodo de aliis fida putabitur. Est autem vnum quod anime de se [3] maxime [4] scire desiderant, scilicet, qualiter contingat a corporibus separari. Vnde, et sicut dicit Commentator super prologum de Anima, hanc questionem semper debemus [5] ponere in directo oculorum nostrorum; et ideo, exposcentibus amicis, eorum desiderio pro modulo nostre possibilitatis satisfacere cupientes, quid circa predicta senciendum [6] sit secundum documenta [7] philosophorum probatorum, non aliquid ex nobis asserentes, presenti tractatu proponimus declarare. Huius autem tractatus x sunt capitula.

Primum [8] est : Quid [9] debemus [10] intelligere per nomen anime ?

Secundum : Quid sit anima ?

Tercium est : Qualiter anima intellectiua sit perfectio corporis et forma ?

Quartum est [11] : Utrum anima intellectiua sit incorruptibilis vel corruptibilis [12], eterna in futuro ?

Quintum est : Utrum sit eterna in preterito ?

[1] V = Incipit quidam tractatus de anima et habet decem capitula. — [2] V = Si enim ipsam. — [3] P = esse. — [4] P = multum. — [5] V = debemus semper. — [6] V = sciendum. — [7] P = dogmata. — [8] V + autem. — [9] P + nos. — [10] V = debeamus. — [11] P — 1. — [12] V — 2.

Sextum est : Qualiter a corpore sit separabilis, et quem statum habeat separata ?

Septimum est : Utrum anima intellectiua multiplicetur multiplicacione corporum humanorum ?

Octavum est [1] : Utrum uegetatiuum, sensitiuum et intellectiuum in homine pertineant ad vnam et [2] eamdem substanciam anime ?

Nonum : Utrum operacio intellectus sit eius substancia ?

Decimum : Utrum habeat in se [3] formas rerum quas intelligit ?

[I. *Quid debemus intelligere per nomen anime ?*]

Circa primum sciendum quod [4] nomen anime debemus intelligere illud [5] quo corpus animatum uiuit. Animatum enim ab inanimato distinguitur in uiuendo, per hoc scilicet, quod corpus animatum uiuit, inanimatum non uiuit. Uiuere autem corporis animati dicimus nutriri, augeri, generare per decisionem seminis [6], sentire [7] ut videre et [8] audire, appetere, intelligere, moueri secundum locum [9], ex se [10] non ab extrinseco. Unde, quodcumque [11] predictorum insit alicui corpori, ipsum vivere dicimus et animatum ; et anima est que est predictorum principium et causa in corporibus animatis. Et sic patet primum propositorum, scilicet [12], quid [13] debemus intelligere per nomen anime ; quia illud [14] quo uiuens uiuit seu principium et causam uiuendi in corporibus animatis.

Sed [15] predictis adiciendum est [16] quod vno modo per uiuere intelligimus, vel possumus intelligere esse proprium uiuentis corporis, et sic dicit Philosophus, secundo de Anima, quod uiuere uiuentibus est esse ; alio modo, per vivere [17] habemus intelligere predicta opera vite et anime. Et vivere, utroque modo, dictum est ab anima. Sed non [18] manifestatur vivere primo [19] modo dictum, quod est esse vivencium, nec eciam [20] anima in corporibus animatis, nisi per vivere, quod est opus anime et vite.

[1] V — 1. — [2] P — 2. — [3] V = in se habeat. — [4] V + per. — [5] V = id. — [6] P = sensus. — [7] V — 1. — [8] V — 1. — [9] V — 2. — [10] V = secundum se vel ex se. — [11] V = quodlibet. — [12] V = videlicet. — [13] P = quod. — [14] V = id. — [15] V + et. — [16] P — 1. — [17] P — 24. — [18] V = nunc. — [19] V = vtroque. — [20] V — 2 = velut et.

[II. *Quid sit anima?*]

Circa secundum [1] est intelligendum [2] quod anima est [3] actus, forma seu perfeccio primus corporis naturalis uiuere potentis; et quod anima sit actus corporis primo declaratur. Secundo, quod actus corporis primus [4]. Tercio, quod actus corporis naturalis, non artificialis. Quarto, quod actus corporis naturalis, non cuiuslibet, sed uiuere potentis, seu preparati et dispositi ad uitam, et animam, et eius opera.

Primum sic declaratur. Illud [5] quo aliquid primo et principaliter agit et operatur, est eius forma. Forma enim est cooperandi principium. Sed [6], sicut iam prius manifestum est, anima est quo corpus animatum uiuit, seu exercet opera vite. Ergo, anima est actus et forma corporis. Et iterum : anima est aliquid pertinens ad corpus uiuens [7] cum ipsa sit quo uiuens uiuit. Corpus autem uiuens est substancia composita. Anima autem non est substancia composita que est corpus uiuens. Nec est eciam anima corpus, seu [8] materia substancie composite que est corpus uiuens cum sit operum [9], que [10] in corpore uiuente, principalis causa. Relinquitur ergo per dictum, quod sit actus et forma [11] corporis.

Et est attendendum, cum forma sit diffinienda [12] per suam materiam, non per substanciam compositam, ut dicit Themistius, quod, per corpus positum in diffinicione anime [13] debemus intelligere, materiam animati corporis [14] ut substanciam materie prime [15] tribus dimencionibus signatam, ita quod animam esse actum corporis est eam esse actum materie corporalis.

Secundum sic declaratur, quia : est actus ut habitus, et actus ut operacio; actus ut habitus, ut [16] sciencia; actus ut operacio, ut considerare secundum scienciam. Nunc est ita [17], quod anima cum sit perfeccio corporis animati non solum in uigilia, quando est usus sensuum et operacio, sed eciam in sompno quando non [18] est usus sensuum, quia [19] ipsa est actus ut habitus, aliter enim non esset actus et perfeccio corporis apud sompnum. Et si aliquis dicat et instet [20] quod, si anima sit actus ut habitus, cum in uigilia non sit ut [21] habitus, quod male diffinitur : anima esse actus

[1] V + capitulum. — [2] V = sciendum est. — [3] V — 3. — [4] V = primus corporis. — [5] V = id. — [6] V = si. — [7] V + et. — [8] P + anima. — [9] V = operatum. — [10] V + est. — [11] V = forma et actus. — [12] V = diffinita. — [13] V — 1. — [14] V = corporis animati. — [15] V = prime materie. — [16] P = sicut. — [17] V = ita est. — [18] P — 1. — [19] P = quod. — [20] V = instet et dicat. — [21] V = nisi.

ut habitus, dicendum contra sic instantem, quod apud actum manet habitus, ut apud considerare manet sciencia [1], licet non semper apud habitum maneat actus; et ideo, non solum in sompno sed eciam in uigilia, anima potest [2] dici actus habitualis corporis; et cum anima sit actus corporis ut habitus, ut ostensum est, habitus autem ordine generacionis naturaliter priores sunt actibus, ut prius est [3] uisus quam uidere et auditus quam audire, hinc est quod anima, cum sit actus corporis ut habitus, quod ipsa sit actus corporis [4] primus, non secundus sicut opera uite. Maxime autem verum est in habitibus naturalibus quod priores sunt actibus cum ex eis non causentur. Habitus enim acquisiti causantur ex actibus, ut ars citharisandi ex citharisare, propter quod actus illi quodam modo priores sunt [5] habitibus. Anima autem habitus est naturalis, non acquisitus, propter quod simpliciter est actus corporis primus. Et attendendum quod licet anima secundum potenciam eius senciendi intelligendi et mouendi inveniatur esse actus corporis in habitu, siue [6] in operacione, tamen anima uegetatiua, cuius opus est uti alimento, semper inuenitur esse actus corporis secundum postremam perfeccionem, cum semper operetur in sompno et in uigilia.

Tercium sic declaratur : Differt forma corporis naturalis [7] et corporis artificialis. Forma enim corporis artificialis accidens est, quia aduenit alicui substancie [8], iam existenti in actu per naturam ut ligno [9], ferro, uel argento, cuius signum est quod, ablata forma [10] artificiali a corpore artificiali, adhuc illud corpus retinet nomen et diffinicionem quod prius habebat, secundum quod erat indiuiduum substancie, ut ablata acuitate a dolobra, posito quod sit [11] eius forma artificialis, quod remanet ferrum cum [12] nomine vniuoco et vniuoca diffinicione sicut prius, quod tamen non contingeret, si forma corporis artificialis esset substancia non accidens. Nunc autem [13], ablata anima a corpore quod remanet non retinet nomen et diffinicionem quam prius habebat. Ergo anima est forma ut substancia, non ut accidens. Esset autem forma ut accidens si esset forma corporis artificialis. Est igitur [14] actus, forma seu perfeccio corporis naturalis, seu corporis constituti per naturam.

Quartum sic declaratur. Non quelibet ars utitur quibuslibet instrumentis, sed determinatis et dispositis, et preparatis ad opera illius artis.

[1] P = consciencia manet. — [2] V + anima potest. — [3] P — 1. — [4] V — 7. — [5] V = sunt priores. — [6] V = seu. — [7] V = materialis. — [8] V = subiecto. — [9] P + uel. — [10] V + accidentali siue. — [11] P — 1. — [12] P = tamen. — [13] V — 1. — [14] P — 1.

Non enim contingeret scribere securi, et secare penna, aut domificare cithara. Nunc autem anima utitur corpore ad sua opera, et est ut ars insita [1], ut ars domificandi si instrueret [2] ligna. Anima ergo requirit corpus [3] determinatum [4], dispositum et preparatum ad sua opera [5]. Bene ergo dictum est quod anima est actus corporis uiuere potentis, hoc est, non cuiuslibet [6] corporis, sed eius quod est propria materia et potencia ad animam et uitam, et eius opera. Et ideo male determinauerunt de anima nichil dicentes de susceptibili corpore, ac si quelibet anima quodlibet corpus posset [7] ingredi secundum pictagoricas fabulas. Nunc autem non est ita.

Immo, secundum differenciam animarum, oportet esse et corporum susceptibilium differenciam, ita ut non differant membra leonis a membris cerui, nisi quia differt anima ab anima. Et hoc rationabiliter : quia forma non est nisi in propria materia; anima autem est corporis forma, ut uisum est. Sciendum autem quod cum semen sit [8] corpus uiuens in potencia, anima non est actus corporis uiuere potentis illo modo potencie quo semen est potencia uiuens. Semen [9] enim est sicut potencia viuens quod non habet animam. Corpus autem cuius actus est anima iam habet animam [10]. Dicimus tamen [11] corpus cuius actus est anima potencia viuens, quia et licet habeat animam et uitam primam, contingit tamen ipsum esse in potencia ad [12] opera vite, et ideo dicitur illud corpus [13] viuens esse [14] in potencia ; aut, quia et licet corpus cuius actus est anima habeat uitam, saltem in actu primo, tamen hoc non est de se, sed per animam ; immo, de se solum est in potencia ad uitam et animam, et eius opera. Solum igitur debet intelligi, cum dicitur [15] animam esse actum corporis viuentis in potencia, ipsam esse actum [16] non cuiuscunque corporis, sed dispositi et preparati ad animam et eius opera. Tale autem [17] est corpus quod est organicum, hoc est, quod habet partes, figura et disposicione differentes. Et hoc racionabiliter. Cum enim anima multiplex sit [18] in uirtutibus et in operacionibus, exigit principium sui corporis multiplicem differenciam, ut per diversas corporis partes, opera diuersa exerceat. Vnde, et species anime, quanto [19] fuerit plurium uirtutum et potenciarum, tanto habet corpus amplius in partibus differens.

[1] V = musica. — [2] V = intraret. — [3] V — 1. — [4] P = destinatum. — [5] V = et ad sua opera preparatum. — [6] P = cuiuscumque. — [7] V = possit. — [8] V = sit semen. — [9] P = idem. — [10] P — 9. — [11] V = cum. — [12] P — 1. — [13] V — 1. — [14] V — 1. — [15] V — 2 = tamen quia. — [16] V — 1. — [17] P = enim. — [18] V — 1. — [19] P = quantum.

Vnde maiorem habent in partibus [1] diuersitatem corpora animalium quam plantarum, et perfectorum quam aliorum, et homo inter cetera animalia. Ex predicta anime diffinitione [2] sequitur quod anima non sit [3] sanguis, neque spiritus hanelatus [4], neque omnino corpus, quia anima est actus corporis, ut uisum est. Vnum [5] autem corpus non est actus, nec forma alterius corporis. Ergo anima non est corpus.

Apparet eciam ex predictis quod vnum ens fit [6] ex anima et corpore, sine aliquo tercio quod sit causa ut sit [7] vnum ; quia cum uniuersaliter forma sit [8] causa essendi materie, ita quod non haberet [9] esse per causas essendi distinctas, forma se ipsa vnum ens fit cum materia ; anima autem est forma corporis ; et ideo fit vnum ens ex corpore et anima.

[III. *Qualiter anima intellectiua sit perfeccio corporis et forma?*]

Circa tercium superius principaliter propositum [10], sic proceditur ; et videtur quod anima intellectiua sit actus corporis ut dans esse corpori, et ut figura cere, ita ut sit ei unita in essendo, et non tantum in operando in esse separata ; et hoc sic arguitur.

Omne quod agit et operatur agit per suam formam, et non agit aliquid [11] per illud quod est ab eo in esse separatum. Nunc autem, non tantum anima intelligit, sed eciam ipse homo per animam intellectiuam. Ergo anima intellectiua est hominis forma et perfectio, et non ab eo esse [12] separata.

Preterea. Homo est homo per intellectum, quod non contingeret si intellectus non esset hominis forma [13].

Preterea. Propria operacio hominis est intelligere. Propria autem operacio alicuius procedit ex [14] eius forma. Intellectiuum ergo [15] principium est hominis forma.

Preterea. Philosophus, vniuersali racione que communis est anime intellectiue et aliis [16], diffiniens animam, dicit eam esse actum corporis, et concludens hoc de intellectu sicut de aliis, arguit sicut [17] prius argutum

[1] P = corpore. — [2] V = diffinicione anime. — [3] P = sanguis sit. — [4] V = neque spiritus, neque hanelitus. — [5] P = vnde. — [6] P = sit. — [7] P = sint. — [8] V = sit forma. — [9] P = habent. — [10] V = propositorum. — [11] P — 1. — [12] V = non in esse. — [13] V + Ergo et cetera. — [14] V = ab. — [15] V = igitur. — [16] V — 2 = animis. — [17] P — 1.

est, quod [1] anima est quo primum homo [2] intelligit. Ergo anima intellectiua est actus corporis.

Preterea. Tercio de Anima, querit Philosophus vtrum intellectus [3] coniunctus magnitudini et corpori intelligat substancias separatas a materia; in quo manifeste supponit intellectum vniri magnitudini et corpori.

Sed contra, dicit Philosophus, tercio de Anima, quod sensitiuum non sine corpore est; intellectus autem a corpore separatus est.

Preterea. Intellectus intelligendo non habet organum corporeum, sicut visus occulum, ut probatur tercio de Anima. Sed si anima intellectiua uniretur corpori, eidem [4] dans [5] esse et ut figura cere, anima intellectiua [6] proprium opus expleret per organum corporeum; corpus enim, ens per animam intellectiuam, intelligeret per ipsam.

Preterea [7]. Dicit Philosophus, tercio de Anima quod intellectus impassibilis est [8], et quod non communicat cum aliis in materia, et quod est potencia sine materia, que omnia ostendunt quod intellectus in esse suo separatus est a materia et corpore.

Preterea. Innuit Philosophus in secundo de Anima, quod intellectus, cum sit separabilis a corpore, quod non est actus corporis, aut si est [9] actus corporis, quod est actus eius ut [10] nauta nauis, hoc est, quod est perfectio corporis, in esse tamen suo a corpore separatus, licet in operando unitus [11], ut nauta naui.

Preterea. Anima est racio essendi forme materialis et composite, seu forme per se subsistentis. Racio enim essendi forme [12] est secundum quam est aliquid aliud, ut racio compositionis est secundum quam habet esse compositum [13], et racio figure secundum quam habet esse figuratum; vnde racio essendi forme est quod sit unita alii; racio autem essendi compositi uel forme liberate [14] a materia est quod sit ens per se et separate, non unum ens cum alio. Ex hoc sic arguitur. Cum cessat [15] racio essendi alicuius, ipsum corrumpitur [16] et non est. Sed cum separatur forma materialis a materia, cessat eius racio essendi [17], ut ex predictis apparet. Nulla igitur forma cuius separacio a materia non [18] est sua corrupcio est materialis. Sed separacio anime intellectiue a corpore et materia

[1] P = ex. — [2] V = homo primum. — [3] P — 2 = an. — [4] V — 2 = ut forma. — [5] V + sibi. — [6] P — 2 — intellectum. — [7] P — 1. — [8] P — 1. — [9] P = sit. — [10] V = sicut. — [11] P = uniri. — [12] P = forme enim essendi racio. — [13] P = composita. — [14] V = liberati. — [15] P = cesset. — [16] P = corrumpit. — [17] P = essendi racio. — [18] V = id.

non est eius corrupcio. Ergo non habet esse unitum ad materiam. Et declaratur racio in exemplo. Cum ligna, lapides et latera [1] in domo cessant esse composita a forma composicionis eorum, cessat esse compositum [2]; et cum secundum figuram cessat aliquid figuratum esse [3], cessat esse figura. Et similiter est de forma substanciali ad illud cuius est forma, quod cum secundum eam cessat esse materia, cessat esse forme materialis [4], licet uerius sit in accidentali forma quam substanciali.

Et sunt iste raciones essendi qua [5] aliquid habet esse vnite ad materiam, et qua aliquid habet racionem subsistentis per se, et separate, opposite adeo quod eidem inesse non possunt. Vnde anima intellectiua non potest habere racionem per se subsistentis, et cum hoc, unum facere cum materia et corpore in essendo.

Solucio. Anima intellectiua non cognoscitur nisi ex eius opere, scilicet [6], intelligere. Intelligere autem est [7] quodam modo vnitum materie et quodam modo [8] separatum [9]. Nisi enim intelligere esset vnitum [10] quodam modo [11] ad materiam, non esset verum dicere quod homo ipse intelligit. Intelligere eciam aliquo modo est separatum a materia cum non sit in organo corporeo, ut uidere in oculo, ut dicit Philosophus. Anima igitur intellectiua aliquo modo est vnita corpori et aliquo modo separata ab eo. Vnde et ipse Philosophus aliquando dicit intellectum separatum a corpore [12] et non communicare in [13] materia cum intelligibilibus; aliquando autem [14] ostendit intellectum [15] actum corporis et coniunctum magnitudini, per quem autem modum anima intellectiua sit vnita corpori, et separata ab eodem.

Dicunt precipui viri in philosophia *Albertus* et *Thomas* quod substancia anime intellectiue vnita est corpori [16] dans esse eidem, sed potencia anime intellectiue separata est a corpore, cum per organum corporeum [17] non operetur.

Racio autem *Alberti* [18], quod substancia anime intellectiue debet esse vnita corpori dans esse eidem [19] est ista : Quia cum in homine potencia uegetandi et senciendi pertineant ad eamdem formam in substancia [20] ad quam potencia intelligendi; certum est autem substanciam ad quam [21] pertinet potencia uegetandi et senciendi dare esse materie et corpori;

[1] P = lateres. — [2] V = eorum composicio. — [3] V = esse aliquid figuratum. — [4] V + substancialis. — [5] P = que. — [6] P = ex. — [7] P — 1. — [8] — P — 4. — [9] P = separatur. — [10] V + ad materiam. — [11] V = aliquomodo. — [12] P — 2. — [13] V = cum. — [14] P — 1. — [15] P = dicit eum. — [16] P — 19. — [17] V — 1. — [18] V + est. — [19] V — 7 = est det esse. — [20] P — 2. — [21] P — 8.

ergo et substancia, ad quam pertinet potencia intelligendi, dabit esse materie et corpori. Sed substanciam ad quam pertinet potencia intelligendi dicimus animam intellectiuam. Anima igitur intellectiua dat esse materie et corpori.

Racio autem *Thome* est hec, quod intelligere fit secundum ipsum [1] intellectum. Sed intelligere attribuitur non intellectui sed et homini ipsi. Hoc autem non contingeret si anima intellectiua haberet esse separatum a materia et corpore [2]. Vnde et Philosophus, secundo de Anima dicit [3], quia anima est qua intelligimus, concludit eam esse actum et perfectionem corporis.

Isti viri deficiunt ab intencione Philosophi, nec intentum determinant.

Primum apparet multipliciter.

Primo sic : Non contingit substanciam aliquam esse vnitam materie et potenciam illius substàncie esse separatam a materia.

Secundo sic : Si [4] substancia anime intellectiue haberet esse vnitum ad materiam ita quod dans esse materie, tunc cum intelligere sit in substancia anime intellectiue, intelligere haberet esse in aliqua parte corporis, ut uisio in oculo, aut in toto corpore, quod negat Philosophus.

Tercio sic : Sicut nichil operatur per substanciam ab eo separatam, sic nec [5] per potenciam. Quod si potenciam intelligendi anime intellectiue ponant separatam a corpore et materia, quanquam substanciam ponant coniunctam, nichil prodest [6] ut [7] materiale aliquod intelligere dicatur.

Quarto sic : Si homo intelligeret quia substancia anime intellectiue daret esse materie aut corpori [8], non solum homini posset attribui operacio intelligendi, sed et corpori, quod falsum est, et negat Philosophus.

Quinto sic : Conclusio intelligenda est sicut probatur per suas premissas uel [9] per suum medium; sed racio per quam Philosophus probat quod intellectus sit separatus a corpore et quod non sit aliqua forma materialis, probat de substancia anime intellectiue sicut de potencia. Non igitur ponenda potencia [10] separata a materia et corpore et substancia in essendo vnita. Hoc autem apparet consideranti racionem Philosophi que talis est : Intellectus noster habet intelligere omnia materialia suscipiendo eorum species. Sed susceptum denudatum est in essencia sua ab hiis que suscipit. Intellectus igitur non est aliqua forma materialis. Vnde sicut sensus nichil est actu suorum sensibilium antequam senciat, sic

[1] P — 1. [2] V = corpore et materia. — [3] P — 1. — [4] P = nisi. — [5] V = neque. — [6] V = proderit. — [7] V — 1. — [8] P = anime et materie. — [9] P — 4. — [10] V = substancia.

nec [1] intellectus intelligibilium. Vnde et tactus cum habeat aliquam qualitatem tangibilem non est omnium qualitatum tangibilium cognoscitiuus; similiter [2] autem calidum et [3] frigidum nostro corpori non sentimus sed solum excellencias. Et cum intellectus intelligat, productus de potencia ad actum, sicut et sensus, et omnia materialia intelligat suscipiendo eorum species, non est igitur intellectus aliqua forma materialis. Nunc est ita quod non solum in potencia anime intellectiue suscipiuntur species intelligibilium sed eciam in eius substancia; quare idem quod conuincit racio de potencia, et de substancia. Mirum est ergo per illam Philosophi racionem ponere potenciam separatam et substanciam unitam.

Apparet eciam quod predicti uiri non concludunt intentum.

Et primo de *Alberto*. Supponit enim quod potencia vegetandi et senciendi pertineant ad illam substanciam ad quam pertinet potencia intelligendi, quod non est verum secundum Philosophum et Themistium eius expositorem, et inferius inquiretur. Querimus enim [4] hic solum intencionem philosophorum et precipue Aristotelis, etsi forte Philosophus [5] senserit [6] aliter quam ueritas se habeat et per reuelacionem aliqua [7] de anima tradita sint [8], que per raciones naturales concludi non possunt. Sed nichil ad nos nunc [9] de Dei miraculis, cum de naturalibus [10] naturaliter disseramus.

Thomas eciam intentum non arguit, sed solum querit eius racio quomodo compositum materiale intelligeret ut homo, si anima intellectiua in essendo sit separata [11] a materia et corpore. Iam autem hoc dicetur quando assignabitur qualiter anima intellectiua est unita [12] corpori et qualiter ab eo est separata. Et iterum [13], apparet hominem ipsum non intelligere ex causa quam assignat; quia, si sic, non solum homo [14] ipse intelligeret, sed pars materialis huius compositi, adeo quod intelligere esset in corpore et in organo, ut eciam [15] prius dictum est.

Dicendum est igitur aliter secundum intencionem Philosophi, quod anima intellectiua in essendo est a corpore separata, non ei vnita ut figura cere, sicut sonant plura verba Aristotelis, et eius racio ostendit. Anima tamen intellectiua corpori est vnita in operando, cum nichil intelligat sine corpore et fantasmate, in tantum quod sensibilia [16] fantas-

[1] V = neque. — [2] P = simile, V = solutio. — [3] V = siue. — [4] V — 1. — [5] V — 1. — [6] V = senciunt. — [7] V — 1. — [8] V = sint tradita. — [9] V = tunc. — [10] V = naturali. — [11] P = sit separata in essendo. — [12] V = unita est. — [13] V = etiam. — [14] P = non. — [15] P — 1. — [16] V = sensitiua.

mata non solum sunt necessaria ex principio accipiendo [1] intellectum et scienciam, rerum immo eciam habens [2] scienciam considerare non potest sine quibusdam formis sensatis et ymaginatis retentis [3]. Cuius signum est quod, lesa quadam parte corporis ut organo ymaginacionis, homo prius sciens scienciam amittit; quod non contingeret nisi intellectus dependeret a corpore in intelligendo. Sunt igitur unum anima intellectiua et corpus in opere, quia in unum opus conueniunt; et cum intellectus dependeat ex corpore et fantasmate in intelligendo, non dependet ex eo sicut ex subiecto in quo sit intelligere, sed sicut ex obiecto [4], cum fantasmata sint intellectui sicut sensibilia sensui. Et est attendendum quod, cum illa que habent opus commune non qualitercunque se habencia illud exerceant, quod intellectus per naturam suam vnitus est et applicatus corpori natus intelligere ex eius fantasmatibus.

Et apparet ex iam dictis [5] qualiter non solum intellectui [6] sed homini attribuatur intelligere. Hoc enim non est quia intelligere est in corpore, neque [7] quia fantasmata sunt in corpore. Sed cum homo intelligat, hoc est verum secundum partem eius que est intellectus, vnde quia intellectus in [8] intelligendo est operans intrinsecus [9] ad corpus per suam naturam, operaciones autem intrinsecorum operancium siue sint motus, siue operaciones sint [10] sine motu, attribuuntur compositis [11] ex intrinseco operanti [12], et eo ad quod sic intrinsece operatur, immo eciam apud philosophos intrinseci motores, uel intrinsece ad aliqua operantes, forme et perfecciones eorum appellantur. Unde Philosophus, in secundo de Anima, dicit quod animam, secundum [13] quasdam partes, nichil prohibet separari a corpore, quia nullius corporis sunt actus, aut sunt actus sicut nauta nauis. Vbi Themistius dicit quod intellectus sic se habere uidetur. Vnde considerandum quod hominem ipsum dicimus uidere, cum tamen uisio sit in solo oculo et non sit in aliis partibus hominis, ut in pede; nec est verum dicere pedem uidere, et nisi oculus in quo solo est uisio [14] vnionem [15] haberet ad alias partes, non esset attribuere cuidam [16] toti ex oculo et partibus aliis [17] uidere. Sic et homo intelligit cum tamen [18] intelligere sit in solo intellectu et non in corpore; vnde nec corpus intelligit [19] quamquam corpus senciat. Homo autem ipse intelligit secundum

[1] P = accipienti. — [2] P — 4 = et. — [3] V = retentis et ymaginatis. — [4] V = sic ex subiecto. — [5] V = iam ex predictis. — [6] V = intellectus. — [7] V = nec. — [8] P — 1. — [9] V = intrinsecum. — [10] V = sint operaciones. — [11] P — 1. — [12] P = operantis principiis. — [13] V = siue. — [14] P — 1. — [15] V = visionem. — [16] V = totam. — [17] V = aliis partibus. — [18] P — 1. — [19] V = intelligi.

partem, sic [1] et uidet secundum partem. Modus tamen unionis partis uidentis ad alias in toto uidente alius [2] est quam modus [3] vnionis partis intelligentis ad alias partes in toto intelligente. Sufficiens tamen est vnio ad hoc ut quod parti inest, per partem toti attribuatur; et quid sit modus vnionis iam visum est. Et secundum modum quem dicit *Thomas*, homo intelligeret [4], non tantum secundum intellectum [5] sed eciam secundum corpus [6], sicut et [7] est [8] ipsum uidere anima [9] uisiua et corpore oculi, propter hoc quod modus vnionis anime uisiue ad corpus oculi est [10] sicut figure ad ceram, et forme esse tribuentis ad materiam.

[*Responsiones ad obiecta.*] *Ad primum* in oppositum, dicendum est [11] quod cum dicitur aliquid agit per suam formam, extensiue debet accipi forma, ut et intrinsecum operans ad materiam forma dicatur. Vnde et ipsa corpora celestia dicuntur mouere se propter hoc quod altera pars eorum mouetur ab intrinseco mouenti. Nec est intelligendum quod homo ideo intelligat, quod intellectus sit motor hominis; intelligere enim in homine motum naturaliter precedit; nec eciam homo intelligit quia intelligibilia fantasmata sint nobis vnita; sed quia, sicut prius dictum est, cum intellectus intelligendo sit operans, sine motu est operans in operando, vnite [12] se habens ad corpus per suam naturam.

Ad secundum, dicendum quod homo est homo per intellectum, nec tamen propter hoc oportet alteram partem huius compositi vniri alteri [13] parti ut figura cere vnitur; sed sufficit quod [14] predicto modo vniatur ut totum compositum ab eo denominetur. Et est attendendum quod cum homo denominatur [15] intelligens [16] ab opere intellectus, et [17] a substancia eius habet denominacionem. Quod enim denominatur ab eius accidente, et ab eius substancia. Quociens autem est denominari et dici, tociens est esse, ut dicit Philosophus, quinto Metaphisice. Vnde per intellectum homo est homo, et sic denominatur.

Ad tercium, dicendum quod sine dubio propria operacio hominis est intelligere, et in [18] hoc felicitatur, ut dicitur decimo Moralium. Nam [19] intellectus a quo est intelligere [20] suprema est uirtus in homine et propria homini. Sed ad hoc quod intelligere sit homini propria operacio, non oportet quod ipsius hominis compositi substancia a qua est intelligere,

[1] P — 1. — [2] V = illius. — [3] V — 1. — [4] V = intelligit. — [5] V = siue intelligit cum. — [6] V = corpus eciam. — [7] V — 1. — [8] V + eciam. — [9] V = omnia. — [10] P + uisive. — [11] P — 1. — [12] V = unice. — [13] P — 1. — [14] P — 2. — [15] P = denominetur. — [16] V = intellectus. — [17] P + a. — [18] P — 1. — [19] P + et. — [20] V = intelligere est.

uniatur alteri parti compositi [1], ut figura cere, sed sufficit quod modo predicto.

Ad ultimum, dicendum quod anima intellectiua perfeccio corporis est, secundum quod intrinsecus [2] operans ad corpus, perfeccio et forma corporis habet dici. Conuenit enim cum forma in hoc quod intrinsecus [2] corpori non loco separatum, et quia eciam operacio sit [3] intrinsecus [4] operantis totum denominat. Vnde, per ea que Philosophus dicit de anima in communi, noscitur [5] qualiter anima intellectiua sit actus corporis, uel forma [6] sicut ex multis verbis eius et multorum Expositorum idem apparet. Vnde Philosophus innuit quod difinicio de anima in communi, quod sit actus corporis, magis est multipliciter dicti quam generis. Et Themistius dicit quod anima difinita est in universali, sicut potest difiniri uniuersaliter quod non est uniuersale. Sed ex parte illa vbi propriam naturam et racionem intellectus inuestigat, ut ex tercio eiusdem libri, vbi plane uult ipsum non communicare in materia cum aliis, et separari [7] a corpore, et non habere organum, et [8] impassibilem, et esse potenciam sine materia. Et omnia predicta ostendit non solum de [9] potencia, sed eciam de substancia anime intellectiue. Hoc dicimus sensisse Philosophum [10] de vnione anime intellectiue ad corpus; sentenciam [11] tamen sancte fidei catholice, si contraria huic sit [12] sentencie Philosophi, preferre uolentes, sicut et [13] in aliis quibuscunque [14].

[IV. *Utrum anima intellectiua sit incorruptibilis vel corruptibilis, eterna in futuro?*]

Circa quartum superius propositorum [15], sciendum quod anima intellectiua immortalis est [16], eterna in futuro, et hoc sic probatur racione.

Omne corporale, seu mortale, est compositum [17] ex materia et forma, vel est forma materialis. Anima intellectiua nec est [18] composita ex materia et forma, nec est forma materialis, sed liberata a materia, per se subsistens. Ergo non est corruptibilis, seu mortalis.

Maior huius racionis sic demonstratur [19]. Corrupcio est transmutacio de esse ad non esse. Transmutacio autem de esse ad non esse non fit

[1] P = composite. — [2] V = intrinsecum. — [3] V = fit, P = sic. — [4] V = intrinseci. — [5] P = nescitur. — [6] P — 2. — [7] V = separatum. — [8] V — 1. — [9] V — 2. — [10] V = Philosophum sensisse. — [11] V = sentencia. — [12] P — 1. — [13] P — 1. — [14] P = quibusdam. — [15] P = propositum. — [16] P + est. — [17] V = compositum est. - [18] P + forma. — [19] V = probatur.

sine subiecto quod sic transmutatur; tale autem subiectum dicimus materiam. Quod igitur debet corrumpi seu mori oportet quod ad eius essenciam pertineat tale subiectum quod transmutatur ab illius rei [1] esse ad non esse, cuius [2] est compositum ex materia et forma quod per se corrumpitur, vel sit forma in materia que corrumpitur per accidens, transmutacione subiecte materie ad contrarium. Natura igitur liberata a materia et subiecto communi quod sic transmutatur de opposito in oppositum, non est corruptibilis seu mortalis per suam essenciam, cum ad eius essenciam non pertineat predictum subiectum; nec est corruptibilis seu mortalis per accidens, cum non habeat esse in tali subiecto.

Et declaratur racio antecedens dictam maiorem. Homo albus est compositum corruptibile; quia huius compositi pars est subiectum quod est [3] homo, quod est innatum transmutari ad contrarium. Albedo eciam corruptibilis est per accidens, quia est [4] in subiecto transmutabili ad oppositum albedinis. Sed si albedo esset ens per se, liberata a subiecto transmutabili ad oppositum albedinis, ipsa esset incorruptibilis. Apparet igitur ex predictis quod omne corruptibile, seu mortale, est compositum ex materia et forma, vel est forma habens esse in materia.

Minor eciam predicte racionis, videlicet, quod anima intellectiua nec sit composita ex materia et forma, nec [5] forma habens esse in materia, sic ostenditur. Quia quod est innatum recipere [6] formas et species omnium rerum materialium, nec est forma materialis, nec compositum ex materia et forma, cum nichil se ipsum recipiat. Cum igitur intellectus habeat recipere species omnium rerum materialium [7] quantum omnia illa intelligit, productus de potencia ad actum, et intelligere sit suscipere [8] rei speciem sine materia, necesse est quod intellectus [9] nec sit forma materialis, nec quid compositum ex materia et forma. Quod autem intelligere res materiales suscipere sit [10] ipsarum species et formas, et qualiter, ultimo capitulo huius tractatus declarabitur.

[V. *Utrum anima intellectiua sit eterna in preterito?*]

Circa quintum superius propositorum [11], sentit Aristoteles quod anima intellectiua sit eterna in preterito, ita quod sicut nunquam esse

[1] P — 1. — [2] P + mori. — [3] P — 3. — [4] V — 1. — [5] P = neque. — [6] V + et. — [7] P materialium rerum. — [8] V = et recipere. — [9] P = materia. — [10] V = sit suscipere. [11] — P — positorum.

desinet, ita nunquam esse incepit. Ipse enim dicit animam intellectiuam separari ab aliis uirtutibus anime corporeis, sicut perpetuum a corruptibili. Et xii° Metaphisice, dicit quod intellectus remanet post corrupcionem compositi [1]. Ipse eciam [2] uult, primo libro de Celo, quod omne eternum in futuro est, eternum in preterito et e conuerso, et omne quod esse incepit desinit et e conuerso [3]. Et hoc eciam apparet [4] racionibus naturalibus quas Aristoteles sequutus est.

Primo sic. Quod aliquid corruptibile sit, hoc est ex subiecto materiali transmutabili ad non esse, et ideo non semper erit in futuro; et quod aliquid ens esse inceperit, et non semper fuerit, hoc eciam est ex subiecto materiali quod aliquando fuit sub opposita disposicione. Quod si, ex eadem causa, aliquid non semper erit in futuro et [5] non semper fuit in preterito, quod igitur caret causa quod non semper sit in futuro, caret et causa quod non semper [6] fuit [7] in preterito. Quod si anima intellectiua est eterna et semper erit in futuro, fuit igitur eterna et semper ens in preterito.

Preterea. Dicit Philosophus, viii° Phisicorum [8], quod mundum [9] semper non fuisse et incipere esse nullam habet penitus [10] racionem. Quid enim nunc [11] magis esse inceperit [12] quam prius et [13] in toto esse [14] preterito infinito ? Et sicut arguit de motu et mundo, similiter argui potest [15] de anima intellectiua; quod eam nunc esse et [16] duraturam semper [17] in futuro et prius penitus non fuisse, nullam penitus habet racionem. Et si aliquando [18] in indiuiduo aliquo racio subsistit, ut [19] esse incipiat, cum semper fuerit non ens in preterito, et hoc, quia prius et posterius, et successio in uarietate motus et temporis indiuidua diuersificant et innouant, tamen [20] secundum Philosophum nulla est racio ut species aliqua entis esse [21] incipiat cum nunquam fuerit.

Preterea. Anima intellectiua incorruptibilis habet uirtutem ut semper sit. Et si illam non accepit, fuit eciam [22] semper in preterito; et si eam accepit cum non haberet, aut erat in potencia ut eam haberet aut non. Et si de sua natura non erit possibile ut eam haberet [23], tunc [24] illam uirtutem non haberet ab alio; quia quod de se siue de sui natura impossibile est esse, non accipit esse aliunde. Quod si accepit illam uirtutem [25]

[1] P = corporum. — [2] V = enim. — [3] P — 9. — [4] V = patet. — [5] P = quod. — [6] V — 1. — [7] V = fuerit. — [8] P = phisice. — [9] P = mundus. — [10] P — 1. — [11] P = non. — [12] P = incepit. — [13] P — 2. — [14] P — 1. — [15] V = arguitur. — [16] P = non necesse est. — [17] P — 1. — [18] P — 3 = si enim. — [19] P = de. — [20] V = cum. — [21] V — 1. — [22] P = enim. — [23] V — 13. — [24] V = tamen. — [25] V — 1.

cum esset in potencia ad eam, cum omnis uirtus essendi que precedit potencia [1] ad illam uirtutem sit [2] uirtus existens in materia, uirtus essendi anime intellectiue esset uirtus essendi materialis, et sic corruptibilis; quare anima intellectiua non esset eterna in futuro. Si igitur anima intellectiua est eterna in futuro, relinquitur quod illam uirtutem essendi non accepit modo tali [3] quod eam prius non haberet semper. Ergo uirtutem essendi habuit, et sic est eterna in preterito si est [4] eterna in futuro; ita quod quedam inueniuntur quandoque non [5] encia et quandoque encia tempore finito, et hec sunt corruptibilia encia, cum esse inceperunt [6] quedam inueniuntur semper non encia ut que esse sunt [7] impossibilia ut chimera; quedam [8] inueniuntur semper encia in preterito et in futuro, sed apud Aristotelem non inueniuntur semper encia in preterito sine futuro, nec [9] in futuro sine preterito, sicut apparet [10] primo [11] libro de Celo et Mundo [12].

Est [13] tamen attendendum quod secundum Aristotelem [14] quamquam anima intellectiua sit eterna in preterito et in futuro, tamen causata est. Nichil enim prohibet [15] quedam necessaria et eterna habere causam sue necessitatis et eternitatis, ut scribitur viii° Phisicorum et v° [16] Metaphisice, capitulo de Necessario. Et quod anima intellectiua sit causata probatur dupliciter.

Primo sic. Cum operacio naturalis vnigenea sit substancie rei, quod habet substanciam non habentem causam, habet eciam operacionem naturalem ab alio non causatam. Quod si intelligere anime intellectiue causatur ex fantasmatibus, agente intellectu, et tandem ab omni primo principio, tunc igitur et substancia eius ab alio est [17] causata.

Secundo idem ostenditur sic. Illud quod naturaliter est causa existencie alterius et non solum per accidens, prioritate temporis, ut Socrates Platonis, est actualiter ens respectu sui effectus, ita quod quanto recedit aliquid magis a natura effectus, et a natura potencie. Quod igitur nullius est effectus existens, causa tantum [18] non causatum, actus primus est, seu totaliter in actu. Anima intellectiua non est huiusmodi. Ergo est alicuius effectus, non quod sit causa tantum non causatum.

Et sciendum est quod cum anima sit facta, verum est dicere eam

[1] P — 1. — [2] V – sicut. — [3] V + tali. — [4] P — 1. — [5] P – in. — [6] P = inceperint. — [7] P — 1. — [8] P + enim. — [9] P – uel. — [10] V – patet. — [11] V — 1. — [12] P — 2. — [13] V — 1. — [14] P — 2. — [15] V = prohibet enim. — [16] P = viii°. — [17] P — 1. — [18] V = çum tamen.

esse non factam ex aliquo preiacente; sed non est verum eam esse factam ex nichilo. Quia si ista preposicio *ex* nota sit causalitatis, seu circonstanciam cause denotet et proprie accipiatur, non verum [1] est dicere animam intellectiuam factam esse ex nichilo, cum nichil sit nullius [2] causa. Si uero hec preposicio *ex* denotet ordinem temporis et improprie accipiatur ut intelligatur animam intellectiuam [3] factam esse ex nichilo, hoc est postquam ipsa erat nichil [4], ordine duracionis temporalis, nec sic habet veritatem cum sit eterna, nec eciam verum est [5] animam intellectiuam esse factam [6] ex nichilo, ita quod hec preposicio *ex* denotet ordinem naturalem et minus proprie accipiatur ad hoc [7], ita ut sit sensus quod anima intellectiua facta sit ex nichilo, hoc est postquam naturaliter erat nichil.

Diceret [8] aliquis quod illud quod accidit uel [9] conuenit alicui de se naturaliter, prius ei conuenit quam illud quod habet ab alio. Nunc autem anima intellectiua ex quo causata est quod sit ens, ab alio est. De sui autem natura nichil est; et sic ordine naturali per [10] prius est nichil quam aliquid. Sed nec sic conuenit uere dicere animam intellectiuam esse factam ex nichilo, hoc est postquam erat nichil ordine naturali, eo quod falsum est animam intellectiuam de sui natura esse nichil; tunc enim ab alio non esset ens. Immo anima intellectiua de se est semper ens, ab alio tamen, et intelligo animam intellectiuam [11] de se semper [12] existentem. Sic [13], quia in eius racione, seu [14] diffinicione est semper esse, cum careat materia; istud tamen semper esse, quod est de sui [15] racione, non habet ex se effectiue, sed ab alio. Et ideo dicendum est [16] quod anima intellectiua est de se, seu [17] de sui racione semper ens, ab alio tamen. Non igitur anima intellectiua prius naturaliter nichil est [18] quam aliquid. Non igitur verum est [19] eam esse [20] factam ex nichilo, hoc est prius nichil ordine naturali, quam aliquid [21], quasi prius naturaliter ei conueniat esse nichil quam aliquid. Si enim de sui [22] natura esset nichil, nunquam ab alio haberet quod esset aliquid. Verum est tamen quod anima intellectiua non de se est aliquid, ita quod hec preposicio *de* denotet ipsam animam habere causalitatem effectiuam super hoc quod ipsa sit aliquid.

[1] V = vnum. — [2] V = nullius sit. — [3] V = ut intellectiuam animam. — [4] P = uel. — [5] P — 1. — [6] V = factam esse. — [7] V = adhuc accipiatur. — [8] V + enim. — [9] V — 2. — [10] P — 1. — [11] V — 1. — [12] P + esse. — [13] V = sit. — [14] P = siue. — [15] V = sua. — [16] V = est dicendum. — [17] V = siue. — [18] P — 1. — [19] P — 1. — [20] P = esse eam. — [21] P — 2. — [22] V = sua

[VI. *Qualiter anima intellectiua a corpore sit separabilis, et quem statum habeat separata?*]

Quid senserit Philosophus circa sextum superius propositorum, utpote circa separacionem anime a corpore, difficile est. Videtur tamen quod [1] senserit eam non esse [2] penitus separabilem et totaliter ab omni corpore.

Primo, quia dicit, secundo de Anima, loquens uniuersaliter de ea, quod bene dixerunt quibus uidetur animam non esse corpus aliquod, neque tamen esse sine corpore.

Secundo, quia diffinit [3] animam uniuersaliter [4] esse actum corporis et perfeccionem, diffinicione [5] dicente quid est anima. Nunc autem secundum eumdem Aristotelem, diffinicio conuenit omni contento sub diffinito semper, aut non conuenienter diffiniretur res quid [6] esset. Anime igitur intellectiue semper, dum est, conueniret esse actum corporis. Ergo apud Aristotelem sic diffinientem animam, non est anima a corpore separabilis. Immo ipse Aristoteles, ex hoc quod anima diffinitur esse actum corporis, concludit eam non esse corpus, nec [7] esse sine corpore, cum actus corporis non sit corpus, nec [8] sit actus [9] per diffinicionem, siue illud quod diffinitur esse actus, sine eo cuius est actus.

Tercio, sic dicit Philosophus, quod si anima habet opus proprium, tunc est separabilis; et si non habet opus proprium tunc non est separabilis et dicitur opus proprium anime, cum in exercendo illud non dependet ex [10] corpore. Racionabile autem est, quod si non est anime opus proprium, quod ipsa non est separabilis, quia omni enti naturaliter [11] aliquod opus attributum est; et si anima non haberet opus proprium et [12] separaretur totaliter [13] a corpore, iam esset sine opere. Si non est igitur anime opus proprium non separatur totaliter a corpore [14].

Nunc est ita quod intelligere quod uidetur anime maxime opus [15] proprium, non est sine corpore et fantasmate, ut dicit Philosophus, et prius uisum fuit. Sunt enim, ut idem Philosophus dicit, fantasmata intellectui [16] ut sensibilia sensui. Vnde sicut [17] sine sensibilibus non est

[1] P cum. — [2] V — 1. — [3] P dixerunt. — [4] V = dupliciter. — [5] V — 1. — [6] V = quando. — [7] V = neque. — [8] V = neque. — [9] P — 3. — [10] V = a. — [11] V = naturaliter enti. — [12] V — non. — [13] P — 1. — [14] V — 16. — [15] V — 1. — [16] P — 1. — [17] V — 1.

sentire, ita nec [1] sine fantasmatibus non est intelligere. Sicut enim discipulo geometrie formantur [2] uniuersales raciones trianguli, quadranguli [3] ex [4] subscripcione in puluere, sic et anime intellectiue ex fantasmatibus [5] sensibilibus rerum species. Quod si, ut uisum est, anime non est opus proprium aliquod, non est separabilis a corpore, secundum intencionem Philosophi.

Quarto, idem ostenditur sic. Si anima debet a nobis dici [6] habere statum separatum, aut hoc apparet nobis de [7] anima per ea [8] que exercet cum est in corpore, aut per ea que exercet cum sit separata [9] a corpore. Nunc autem per ea que exercet cum sit in corpore [10], non apparet eam totaliter esse separabilem a corpore, sicut iam uisum est, cum nullum actum exercere possit secundum suam naturam sine corpore et fantasmate; nec eciam potest uideri totaliter separata a corpore per effectus apparentes de ea a corpore separata, cum hominibus communiter, immo eciam ad hoc studere ualentibus [11], non appareant opera anime talem statum habentis. Quod si aliquis dicat Philosophum dicere animam separari ab aliis uirtutibus anime, sicut perpetuum a corruptibili, et iterum cum sit ipsa [12] perpetua et incorruptibilis, corpus autem cuius est actus corrumpatur [13], necesse est eam [14] separari a corpore et manere separatam.

Dicendum est secundum exposicionem Commentatoris [15] et forte intencionem Aristotelis secundum predicta, quod anima separatur a [16] corpore ita quod manet, licet non sit eius actus, tamen nec penitus a corpore separatur, eo quod etsi non sit huius corporis corrupti actus, tamen est alterius [17] corporis actus, cum secundum intencionem Philosophi species humana sit eterna sicut et perfeccio eius [18] que est anima intellectiua; et ita uidetur quid iudicandum sit de anima secundum quod apparet de ipsa, uel secundum [19] apparencia de ipsa. Cum enim in opere eius non dependeat ex hoc corpore sicut ex organo corporeo in quo habeat esse, intelligere non debet corrumpi, hoc corpore corrupto, sed manere; quia tamen nec habet opus sine corpore, nec manet sine opere [20] nec totaliter uidetur a corpore separari.

Quinto, idem sic ostenditur [21]. Secundum intencionem Aristotelis,

[1] P — 1. — [2] V in discipulo formantur geometrice. — [3] V — 1. — [4] P et. — [5] V similibus. — [6] V debet dici a nobis. — [7] P — 1. — [8] V — 2. — [9] P — 2 = est in. — [10] P — 10. — [11] V volentibus. — [12] V primo sit. — [13] P = corrumpitur. — [14] P — 1. — [15] P = communem. — [16] V ab hoc. — [17] V alterius est. — [18] V eius perfeccio. — [19] V — 6. — [20] P — 4. — [21] V ostenditur idem.

ut uisum est, anima intellectiua est eterna; quodlibet autem corpus humanum [1] esse incipit. Quare si anima intellectiua esset a corpore totaliter separabilis, et ipsa eciam inciperet esse actus corporis [2], cum prius tempore infinito extitisset [3] nullius corporis actus. Hoc autem est extra racionem.

Sexto, idem sic ostenditur, quod secundum sentenciam [4] Philosophi homines infiniti precesserunt; quod si quilibet eorum propriam habuit animam intellectiuam que [5] cum corrumpatur [6], ipsa [7] totaliter a corpore separatur, iam essent intellectiue anime infinite a corporibus separate. Hoc autem est extra racionem et non secundum Philosophi intencionem [8] infinitum reprobantis.

Quod si quis [9] dicat hoc esse erroneum animas a corporibus totaliter non separari et eas penas et premia recipere secundum ea que gesserunt in corpore; quod enim noṅ ita fiat [10] est extra [11] racionem iusticie. Dicendum [12], sicut et a principio dictum est, quod nostra intencio principalis [13] non est inquirere qualiter se habeat ueritas de anima, sed que fuit opinio Philosophi de ea. Et cum secundum eius opinionem opera anime communia sint ipsi et corpori, et premia eciam [14] et pene [15] debite sunt que a legis latoribus [16] toti composito inferuntur honorando [17] homines bene agentes et puniendo malefactores, quod si sic non fiat, contingit aliquid malum et inordinatum in vniuerso. Sed [18] prouidencia diuina prohibet ne in vniuerso fiant mala, sicut alibi uideri debet; et iterum ipsi beneagenti, bonum opus premium est, et in hoc felicitatur cum operaciones secundum uirtutem diuine sint felicitatis, ut dicitur primo Ethicorum; ipsis eciam malefactoribus operaciones uiciose et male secundum uirtutem pene sunt, cum secundum tales operaciones homo misere uiuat, ut docetur iv° [19] Ethicorum.

Et est eciam attendendum quod multa sunt expertis circa aliquam materiam cognita [20] quorum inexperti cognicionem non habent. Et ideo, hoc philosophi non experti operum apparencium de animabus [21] totaliter separatis, eas sic separatas non ponant. Qui tamen experti sunt, predictam anime separacionem nouerunt et aliis reuelauerunt. Circa quod eciam attendendum quod sicut in ipsis sensibilibus quedam sunt nota ab

[1] P — I. — [2] V — I. — [3] V - preexistisset. — [4] V intencionem. — [5] V -- qui. — [6] P - corrumpitur. — [7] V — I. — [8] V - opinionem. — [9] V - qui-dam. — [10] V + hoc. — [11] V praeter. — [12] V + sic. — [13] V - principaliter. — [14] P = enim. — [15] V — 2 utpote. — [16] V - legis vel datoribus. — [17] V - honorandi. — [18] P + nec. — [19] P — I. — [20] V — 4 secundum aliquam naturam cognoscibilia circa materiam. — [21] V animalibus.

aliquibus perfectis que latent alia inperfecta sensum [1] illorum non habencia; et ab hominibus cognoscuntur nature insensibiles [2] quas bruta non cognoscunt. Sic nichil prohibet naturaliter homines quosdam propheticos quorumdam cognicionem habere, ad que communis racio [3] hominum non ascendit, nisi credendo testimonio prophete.

Septimo, idem suadere uidetur sic [4]. Questio et determinacio veritatis cuiuslibet entis pertinet ad quamlibet [5] partem philosophie cum fiat in certis alicuis partis philosophie [6], ut vult Philosophus iiii° Metaphisice. Sed nunquam inuenitur Philosophus determinare de hiis que sunt [7] anime separate et statu eius. Quare non uidetur eam opinari sic esse separabilem totaliter a corpore. Immo intellectus sic se habens esset substancia penitus liberata a materia; et Philosophus dicens quod determinare que in numero sunt [8] tales substancie, pertineat ad primam philosophiam, et hoc doceat xii° [9] Metaphisice, videlicet quot numero sunt tales substancię, mencionem, inter huiusmodi substancias penitus a materia separatas [10], non facit de anima intellectiua totaliter a corpore separata. Quare nec animam sic separari uerum esse opinari uidetur.

[VII. *Utrum anima intellectiua multiplicetur multiplicacione corporum humanorum?*]

Circa septimum prius propositorum, uidelicet utrum [11] anima intellectiua multiplicetur multiplicacione corporum humanorum, diligenter considerandum est [12], quantum pertinet ad philosophum, et ut racione humana et experiencia comprehendi potest, querendo intencionem philosophorum, in [13] hoc magis quam ueritatem, cum philosophice procedamus. Certum est enim secundum [14] ueritatem que mentiri non potest, quod anime intellectiue multiplicantur multiplicacione corporum humanorum. Tamen aliqui philosophi contrarium senserunt [15].

Et per uiam philosophie uidetur *primo* sic. Natura que in esse suo separata est a materia, non multiplicatur multiplicacione materie. Sed anima intellectiua, secundum Philosophum, habet esse separatum a

[1] V = sensuum. — [2] V + bruta. — [3] V = racio communis. — [4] V = sic uidetur. — [5] V = aliquam. — [6] V — 6. — [7] V = insunt. — [8] V = sint. — [9] P = vii. — [10] V = liberatas. — [11] V = vtrum uidelicet. — [12] V — 1. — [13] P — et. — [14] P et V — 1. — [15] V = senciunt.

materia sicut [1] prius uisum fuit. Ergo non debet multiplicari multiplicacione materie, neque [2] multiplicacione [3] corporum humanorum.

Et confirmatur ista racio; quia differre in specie, sicut differt homo ab asino, est differre per formam. Differre autem [4] aliquo numero, cum sint eiusdem speciei, sicut differunt duo equi, est differre per materiam, per hoc quod forma equi habet esse in diuersis partibus [5] materie. Ex hoc sic arguitur. Quod habet esse abstractum a principio causante aliquem numerum, differenciam, seu multiplicacionem, caret illo numero, differencia, seu multiplicacione. Sed anima intellectiua, si habet esse separatum a materia, abstractum esse habet a principio causante differenciam, numerum et multiplicacionem aliquorum sub vna specie. Quare non videntur esse plures anime intellectiue eiusdem speciei.

Secundo sic. Nulla natura per [6] se subsistens, abstractum esse habens a materia, et sic de se indiuiduata, potest habere indiuidua plura numero differencia. Sed anima intellectiua per se subsistens est [7], esse habens abstractum a materia, et sic de se indiuiduata. Ergo [8] non potest habere indiuidua plura sub una specie.

Maior huius racionis sic declaratur [9]. Si homo de sui racione esset [10] iste, seu Socrates, sicut [11] non possunt esse plures homines quorum quilibet sit Socrates, seu iste homo, sic nec [12] possent esse plures homines. Nunc autem si homo esset per se subsistens, abstractum a singularibus, homo de sui racione haberet esse indiuiduatum. Omnis ergo [13] forma per se subsistens, non habens esse materiale, de sui racione est indiuiduata; et cum nichil individuatum possit esse commune pluribus, nulla forma liberatum esse habens [14] a materia potest esse communis pluribus indiuiduis; ita quod secundum hoc, in qualibet specie separatarum intelligenciarum a materia, non est nisi unica [15] numero intelligencia, in quo et consenserunt omnes philosophi. Vnde Plato ydeas faciens et species rerum materialium separatas a materia, in vna specie vnicum [16] posuit indiuiduum [17].

Minor autem predicte racionis apparuit superius, tercio capitulo.

Quod si quis dicat cum sit anima intellectiua aliqua in me, Deus potest facere aliam similem ei [18], et erunt plures. Dicendum quod Deus non potest contradictoria et opposita. Similiter, nec potest Deus facere

[1] V ut. — [2] P seu. — [3] P — 1. — [4] V vero. — [5] V partibus diuersis. — [6] P sub. — [7] V — 1. — [8] V igitur. — [9] V determinatur. — [10] P est. — [11] V — sic. — [12] P non. — [13] V igitur. — [14] V habens esse. — [15] V vna. — [16] V vnum. — [17] V vnum indiuiduum ponit. — [18] V — sibi similem.

quod sint plures homines quorum quilibet sit iste Socrates. Sic enim faceret quod ipsi essent plures homines et vnus, plures et non plures, et vnus et non vnus. Quod si anima intellectiua de sui racione est aliquid indiuiduatum, per se subsistens et sicut Socrates, facere aliam animam intellectiuam eiusdem speciei cum aliqua que nunc est, esset illam factam esse aliam et eandem cum alia. In separatis enim [1] a materia, indiuiduum est ipsa sua species; et ideo aliud indiuiduum esse sub specie est et [2] ipsum contrarium sub alio indiuiduo, quod est impossibile.

Tercio sic. Album est diuisibile [3] in plura, non quia album, sed quia quantum et continuum; adeo quod si esset album non quantum nec continuum, non esset diuisibile in plura alba, nec [4] albedo separata, per se [5] subsistens, diuisibilis esset in plures albedines. Nam [6] sicut album diuisibile in plura alba, quia quantum et [7] continuum; sic, et si sint actu alba [8] plura numero differencia sub eadem specie, hoc est ex diuisione actuali quanti et continui in quo habet esse albedo. Ex quo arguitur, quod natura cuius esse abstractum est [9] a quanto et continuo, ita quod nec quanta, nec continua, nec eius esse est in quanto et continuo, non potest habere indiuidua plura sub eadem specie, propter defectum cause plurificantis et differre [10] facientis indiuidua plura illius nature sub illa specie vna [11]. Sed anima intellectiua habet [12] esse abstractum a quanto et continuo [13], non quanta nec continua, sicut probat Philosophus, primo de Anima. Tunc et enim cum esset actu intellectus quanti et continui, non totum simul, sed per partes, diuersis partibus unius intellectus in actu continuatis, continuum intelligeret. Nunc autem non est ita; immo intelligit [14] continuum totum simul et una simplici intelligencia, aut si per partes, tunc intellectibus distinctis non continuatis, ille partes intelliguntur [15]. Cum igitur intellectus habeat esse abstractum a quanto et continuo, non quantus nec continuus, non habebit indiuidua plura sub una specie, cum ista pluralitas et multiplicacio [16] diuisione continui contingat.

Quarto sic. Dicit Philosophus, xii° Metaphisice, quod si essent plures indiuidui eiusdem speciei, essent plures motores primi eiusdem speciei; et subdit quod tunc motor primus haberet materiam, quia unum specie, numero plura, habet materiam. Quod si intellectus est impassi-

[1] V autem. — [2] P eciam. — [3] P indiuisibile est. — [4] P neque. — [5] V per se separata. — [6] V nunc. — [7] V — I. — [8] P alii. — [9] V est abstractum. — [10] P diuidere. — [11] V sub vna specie. — [12] V nec. — [13] P = continua. — [14] P = intelligere. — [15] P = intelligimus. — [16] V = multitudo.

bilis, nulli habens aliquid commune, separatus a corpore, potencia sine materia, ut dicit Philosophus; non uidetur idem Philosophus [1] opinari ipsum esse unum specie [2] et numero plura, sed unum numero tantum.

Quinto sic. Secundum intencionem [3] Philosophi, homines infiniti iam fuerunt. Quod si anime intellectiue multiplicarentur [4] multiplicacione corporum humanorum haberet Philosophus opinari esse animas numero infinitas, quod non uidetur. Et gracia predictorum, considerandum est quale sit illud quod potest multiplicari et predicari de pluribus numero differentibus eiusdem speciei; et eciam considerandum est qualiter differant et quibus differenciis plura que sunt eiusdem speciei.

De primo, sciendum quod nichil indiuiduatum et singulare multiplicari potest in plura, vel de pluribus numero eiusdem [5] speciei predicari. Tunc enim non differrent singulare et uniuersale, et cum forma per se subsistens de sua natura sit numero vna singularis [6] apparet quod non potest multiplicari in plura numero eiusdem speciei, nec [7] de pluribus talibus predicari. Compositum eciam ex forma et materia determinata, ut hic existente uel ibi, singulare est sicut illud quod nominatur nomine Socratis; et ideo nec Socrates multiplicari potest in plura aut [8] de pluribus predicari eadem racione; nec eadem forma materialis [9] accepta, ut in materia determinata multiplicabilis est, uel de pluribus predicabilis. Et uniuersaliter cum omne quod [10] existit [11] singulariter existit [12], licet quedam sit uniuersaliter intelligi ac dici, nullum ens consideratum ut existit, multiplicabile est in plura sue speciei uel de pluribus dicibile. Sola igitur forma materialis [13] abstracte considerata, uel compositum ex forma et materia indeterminata, quale [14] significatur nomine compositorum uniuersalium [15], ut nomine hominis, nomine equi, multiplicabilia sunt in plura sue speciei et de pluribus dicibilia.

De secundo dicendum uel [16] sciendum, quod indiuidua duo [17] eiusdem speciei non differunt secundum formam. Forma enim in eis secundum suam [18] substanciam non diuiditur. Materia autem huius indiuidui a materia alterius indiuidui per se non diuiditur; sed differt unum indiuiduum ab alio sue speciei, per hoc quod vnum indiuiduum habet formam in materia sub determinatis dimensionibus, seu supposicione

[1] P = philosophus videtur idem. — [2] V = specie vnum. — [3] P + communem. — [4] V = multiplicantur. — [5] V = eiusdem numero. — [6] P = singulariter. — [7] V = neque — [8] V = uel. — [9] P = materialiter. — [10] P = cum. — [11] P + singulare. — [12] P = existat. — [13] P = naturalis. — [14] V = qualis. — [15] V = naturalium. — [16] V — 2. — [17] P — 1. — [18] P — 1.

determinata, utpote hic sitam ; aliud autem indiuiduum formam habet sue speciei alibi sitam. Et forma in utroque indiuiduo non est alia diuersificata [1] que sit secundum se [2] ipsam formam et suam substanciam, quantum talis diuisio formarum diuersitatem facit secundum speciem, sed habet utrumque indiuiduum unam formam et indiuisam indiuisione secundum se ipsam formam. Nec miretur aliquis quod dicimus formam esse vnam vnitate que est secundum eius [3] substanciam in utroque indiuiduo, et hic et [4] alibi sitam, quia cum intelligimus formam unam [5] unitate [6] que est secundum eius substanciam, non intelligimus aliquid indiuidualiter acceptum, sed in specie, cum forma materialis per se non indiuiduetur. Vnum autem secundum speciem esse in pluribus indiuiduis et habere plures posiciones [7], hic et alibi, non est impossibile. Et [8] cum generetur indiuiduum alicuius speciei ex materia priuata illa forma et specie, non generatur alia forma a preexistente alietate que sit secundum substanciam forme in se acceptam, sed eadem forma secundum formam [9] que prius erat in alia parte materie generata est. Idem enim secundum speciem preesse et generari nullum est inconueniens ; et sicut forma in indiuiduis non est diuisa secundum se, nec [10] primo, nec [10] ex consequenti, sic nec materia. Ipsa enim [10] per se non diuiditur, sed quia quanta hic et alibi posita.

Sed et sunt raciones multum difficiles quibus necesse sit animam intellectiuam multiplicatione corporum humanorum multiplicari, et eciam ad hoc sunt auctoritates. Hoc enim uult Auicenna, et Algazel, et Themistius, et [11] eciam uult de intellectu agente, illustrante et illustrato, quod multiplicetur, licet illustrans tantum sit unus, et multo magis intellectum possibilem intendebat [12] multiplicari.

Iterum ad hoc sunt raciones : quia si unus esset intellectus omnium hominum, uno sciente, omnes essent scientes, et non esset unus sciens et alius ignorans. Cum enim ymaginari non sit intelligere, quanquam homo intelligens habeat fantasmata que non habet [13] ignorans, non tamen per hoc erit magis sciens quam ille qui est ignorans, cum intellectus in quo est [14] ipsum intelligere, non plus sit [15] intellectus eius quam hominis ignorantis nisi forte posicione [16] differendo.

Et causa disputacionis diceret aliquis quod vnus homo est sciens et

[1] P = diuersitate. — [2] P — 1. — [3] P — 1. — [4] V — 1. — [5] V — 1. — [6] P = unitatem. — [7] P = species. — [8] V — 1. — [9] V = substanciam. — [10] P = neque. — [11] P — 1. — [12] P = passibilem intendebant. — [13] P = habeat. — [14] P + est. — [15] P = fit. — [16] V = posicioni.

alius est [1] ignorans eo quod intelligere ipsius intellectus fieret secundum operans vnicum, seu secundum intellectum vnicum homini scienti, non tamen [2] ignoranti. Vnde prius dicebatur qualiter homo intelligit, seu attribuatur intelligere ipsi homini, utpote quia operacio operantis uniti materie attribuitur toti composito. Intellectus autem in opere intelligendi vnite se habet ad scientem, non ad ignorantem, cum ex fantasmatibus eius intelligat, ita quod vnus homo est sciens et alius ignorans, non quia fantasmari vnius plus sit intelligere quam alterius; nec quia species intelligibilis sit in corpore vnius plus quam in corpore [3] alterius, cum esse abstractum habeat; nec quia diuersis intellectibus utantur intelligendo, ut dicet posicionem custodiens [4]; sed quia intelligere sit secundum intellectum vnitum corpori vnius in operando et non alterius.

Sed si quis [5] dicat, tunc sic aliter arguitur [6] : operacio est alia, uel operante, uel obiecto, uel tempore operante ; sicut cum [7] obiectum idem [8] uideamus et simul ego et tu [9], tamen uisiones diuerse sunt; obiecto, sicut si simul quis uideat album et nigrum et eodem oculo, tamen visiones diuerse sunt; tempore, sicut cum uideam primo album, et postea cum interrupcione [10] idem album uideam, uisiones diuerse sunt. Si igitur duo [11] homines intelligant idem intelligibile et simul, sicut hoc fiat hoc per vnum intellectum, intelligere huius [12] hominis et illius erit vnum et idem, quod videtur absurdum.

Et iterum, Philosophus uult intellectum esse in potencia ad species intelligibiles, et receptiuum specierum, et denudatum a speciebus, quod si sit vnus, erit semper plenus speciebus et destruetur intellectus agens. Et ideo dico propter difficultatem premissorum et quorumdam aliorum, quod mihi dubium fuit a longo tempore, quid [13] uia racionis naturalis in predicto problemate sit tenendum, et quid senserit Philosophus de dicta questione; et in tali dubio fidei adherendum est, que omnem racionem humanam superat.

[VIII. *Utrum uegetatiuum, sensitiuum et intellectiuum in homine pertineant ad eandem substanciam anime?*]

Circa viii^{m} prius propositorum videtur sensisse Philosophus, in libro de Generacione animalium, intellectum non pertinere ad eandem substan-

[1] P — 1. — [2] P — 1. — [3] V — 5. — [4] V = deffendens. — [5] V + sic. — [6] P — 1. — [7] V — 1. — [8] V = idem obiectum. — [9] V = ego et tu et simul. — [10] V = interpelacione. — [11] V — 1. — [12] V = videre vnius. — [13] P = quia.

ciam, seu formam ad quam pertinet uegetatiuum et sensitiuum; quia uegetatiuum et sensitiuum corporaliter operantur; et si corporaliter sunt, de potencia materie educuntur generacione compositi organici [1], non per se habentes factorem seu faccionem. Intellectiuum [2] autem non operatur corporaliter; quare nec educitur de potencia materie. Vnde dicit ibi Philosophus quod nichil ipsius intellectus operacioni communicat corporalis operacio; quare diuinum quid est, et ab extrinseco; et illud quod est eductum de potencia materie, et quod est ab extrinseco, non sunt vnius substancie.

Et Philosophus, secundo de Anima, dicit quod sensitiuum non est sine uegetatiuo, et sic eciam intellectiuum in mortalibus non est sine sensitiuo, adiciens quod de intellectu alia racio [3] est. Vbi dicit Themistius, aliam racionem esse [4] de intellectiuo, quia est substancia quedam dignior sensitiuo, ueniens ab extrinseco; sensitiuum autem, quod non est sine uegetatiuo, unius est substancie cum uegetatiuo.

Et iterum, secundo de Anima, querit Philosophus, utrum vnumquodque eorum sit anima vel pars anime, scilicet uegetatiuum, sensitiuum, motum secundum locum et intellectiuum; et si sunt partes anime, utrum loco et subiecto differant uel racione tantum. Et cum ostendisset de quibusdam partibus anime, subdit quod de potencia perspectiua, nichil adhuc motum. Videtur tamen esse alterum genus anime et separari ab aliis, sicut perpetuum a corruptibili, dicens ibi Themistius, et [5] eciam in fine primi de Anima, quod non sunt partes, nec potencie vnius substancie, que tantum differunt quantum mortalia ab immortalibus. Sencit ergo Philosophus intellectum seu potenciam intelligendi non [6] pertinere ad eandem formam ad quam pertinet potencia uegetandi et senciendi.

Si autem dicantur [7] potencie, hoc est, non simplices [8] forme, sed quodammodo composite ex intellectu de foris adueniente et vna substancia [9] uegetatiuum et sensitiuum eductis de potencia materie; vnde Philosophus, tercio de Anima, intellectum uocat partem anime. Et considerandum est secundum [10] quod [11] dicit Philosophus, secundo Politicorum, quod Socrates nimis unire uolens, ciuitatem destruebat [12]. Ad racionem enim compositi perfecti pertinet parcium differencium multitudo; et cum homo sit compositum naturale perfectius aliis, et ut ciuitas quedam, non est inconueniens neque mirabile si minus sit vnum

[1] P = agenti. — [2] V = intellectus. — [3] V = est racio— [4] V = esse racionem. — [5] P — I. — [6] V — I. — [7] P = dicatur. — [8] P et V = simplicis. — [9] *Le texte semble tronqué.* — [10] V — I. — [11] V + sicut. — [12] V + ciuitatem.

quam alia composita naturalia que non habent nisi vnam formam simplicem [1], seu perfeccionem.

Et iterum ipsa operacio intelligendi arguit substanciam cuius est hoc opus aduenire ab extrinseco, ut [2] prius dictum est. Nichil autem est quod arguit substanciam, cuius est operacio uegetandi et senciendi, esse illam que aduenit ab extrinseco. Immo cum dicte operaciones sint corporales, conuincitur substanciam a qua sunt dicte operaciones educi de potencia materie.

Propter breuitatem autem, et quia non tantum dubium non curamus perscrutari, si uegetatiuum et [3] sensitiuum sint diuerse [4] substancie, sed hoc tantum sciendum [5] in hoc loco quod secundum ueritatem et Aristotelis intencionem, vnius forme sunt potencie secundum quod sunt in eodem uiuente.

[IX. *Utrum operacio intellectus sit eius substancia?*]

Circa ix^m a principio propositorum sensit Rabby Moises quod operacio intellectus esset substancia eius, ita quod intellęctus ante intelligere eius in actu, uel in habitu, non habet substanciam nisi in potencia; et huius eciam opinionis uidetur fuisse Aristoteles [6], cum dicat, tercio de Anima, quod uocatus anime intellectus, dico autem intellectum quo intelligit et operatur [7] anima, nichil est actu [8] eorum que sunt ante intelligere, et parum ante dicit quod intellectus ante intelligere nullam naturam habet nisi istam quod possibilis.

Et hoc eciam racione arguitur. Si intellectus ante intelligere esset actu substancia cum sit separatus, esset per se intelligibilis. Nunc autem non intelligitur antequam intellexerit aliud a se; vnde se ipsum intelligentem intelligit, et non ante. Non habet igitur ante intelligere nisi naturam in potencia. Intelligere igitur est eius substancia, sicut et expresse dicit Rabby Moyses. Propter hoc enim et forme naturales materiales [9] substancie sunt, quia non presupponitur eis nisi subiectum in potencia. Quod si intellectus est huiusmodi ad species intelligibiles actuales, uel habituales, erit tunc intelligere substancia sciencie [10] ipsius. Sed qualiter tunc debeat intelligi quod sciencia est qualitas de prima

[1] V = simpliciorem. — [2] V + et. — [3] P = eciam. — [4] V = due. — [5] P = faciendum. — [6] V = Aristoteles fuisse. — [7] P + seu operatur. — [8] V = actu est. — [9] P — 1. — [10] P = illius uel.

specie qualitatis in predicamentis, vigiles et studeas atque legas ut ex hoc dubio tibi remanente exciteris ad studendum et legendum, cum uiuere sine litteris mors sit et uilis hominis sepultura.

Expliciunt questiones de anima intellectiua ordinate a Magistro Svgero de Brabancia [1].

[1] V — 11 = explicit in nomine patris.

CORRECTIONS ET ADDITIONS

P. xxiv, ligne 7, lisez : 524-26.

P. xxv, 3me ligne des notes, P. cxxxvii, dernière ligne, P. cxxxviii, 3me l. des notes, l. : Borgnet.

P. xxxi, l. 4, l. : à lui apprendre ; l. 31 : Launoius.

P. xxxiv, l. 17, l. : les traités.

P. xlv, l. 13, l. : ne savons pas.

P. li, dernière ligne, l. : A. et Ch. Jourdain.

P. lxiii, 7me ligne des notes, l. : Philosophisches Jahrbuch.

P. lxiv, 4me avant-dernière ligne, lisez plus probablement : Robert de Hereford.

P. lxxix, l. 19, l. : toutes choses.

P. cxvi, 2me ligne des notes, l. : religiosis personis.

P. cxxxiv, corrigez la numérotation de la page, et 17me ligne des notes, l. : Johanni auendoch.

P. cxliv, corrigez le N° de la page.

P. cli, 7me ligne des notes, l. : ancien Sorbonne.

P. clxix, l. 14, l. : Philosophe.

P. clxxxix, l. 4, l. : s'appliquait à reviser.

P. cxciii, l. 11, l. : l'individualité et de la personnalité humaines.

P. cxcvii, l. 19, l. : humaines.

P. ccxx, note 4, l. : Voy. p. ccx, note 2.

P. cclxxx, l. 3, l. : agi.

P. ccxxxv, l. 12-15, pour l'intelligence de ce passage, voy. p. cclxxi, note 1.

APPENDICES

P. 10, lignes 36-37, lisez : sed *si sunt* aliqua.

P. 16, l. 2, l. : vel *corruptibili*.

Ibid., l. 11, l. : hominis *secundum* naturam.

P. 18, l. 7, maintenez la lecture : *ephesius*.

P. 40, l. 24, corrigez la leçon du ms. et lisez : commune *non* sit.

P. 102, l. 10, l. : inceperunt ; quedam.

Au cours de l'impression de notre travail, l'observation que nous avons faite, p. CXXXIII, s'est déjà vérifiée. Nous avons découvert un second exemplaire de la question *De Aeternitate Mundi* de Siger de Brabant. Il se trouve dans le ms. du fonds latin de la Bibl. Nat. de Paris, sous la cote 16297, fol. 78r, sans titre ni nom d'auteur, en écriture de la fin du XIIIme siècle. Le ms. en question n'est autre que celui qui contient les *Impossibilia,* et dont nous avons fait quelques extraits de doctrines averroïstes, p. CCXXXVII et suivantes. Le *De Aeternitate Mundi* étant, après le *De Anima intellectiva,* l'écrit le plus important pour connaître les doctrines averroïstes de Siger, il nous est maintenant possible d'améliorer la lecture du texte que nous avons édité. La copie du ms. 16297 est inférieure et présente des divergences très nombreuses, non quant aux idées, mais quant à la rédaction. Elles sont de telle nature qu'il est manifeste que les deux leçons ne peuvent provenir d'un texte primitif unique. Cela confirme ce que nous avons écrit plus haut (p. CXLVI, fin de la note 4), que le texte que nous avons édité semblait être une *reportatio,* c'est à dire la sténographie d'un auditeur. En tout cas, il n'y a pas de doute que la rédaction du *De Aeternitate Mundi* du ms. 16297 ne soit celle d'un écolier. On voit, en effet, fréquemment, qu'il cherche à abréger les formules, et omet ce qui ne lui paraît pas très utile, afin de pouvoir suivre plus facilement la dictée du maître. Il supprime, par exemple, d'ordinaire cette formule qui revient souvent dans le texte du ms. 16222, que l'on affirme telle chose selon l'opinion des philosophes. Nous devons aussi signaler la particularité que le ms. 16297 réunit ensemble la première et la seconde partie de la question et donne le titre de seconde et troisième à ce qui est, pour nous, la troisième et la quatrième. Il n'y a pas lieu d'indiquer ici toutes les variantes de cette nouvelle copie, puisqu'elle ne dérive pas d'une même rédaction primitive. Mais nous devons l'utiliser pour les passages où elle rectifie notre texte édité, soit en le corrigeant, soit en le rendant plus intelligible.

Ms. 16222 = A.
Ms. 16297 = B.

P. 71, les lignes 1-4 manquent dans B.
Ibid., ligne 12, B = corruptibilium, *quod* quodlibet.
P. 72, l. 15, B = erit *quid* istorum.
Ibid., l. 21, B = que *est* ad formam.
Ibid., l. 32, B = speciem *compositum.*
P. 73, l. 16, B = *et* sic causata.
Ibid., l. 28, B = enim incipit.
P. 74, l. 9, B = quin *aliud* prefuisset.
P. 75, l. 4, B = ipsam *impedit. Accipitur* enim.
Ibid., l. 10, B = indiuiduum *in* infinitum.
Ibid., l. 15, B = indiuiduum *in* infinitum.
Ibid., l. 30, B = in ipsa *existere* anima.
Ibid,, l. 31, B = *scibilia*que uniuersalia.
P. 76, l. 1, B = de *particularibus* non.
Ibid., l. 15, B = *Quare* essent.
Ibid., l. 25-26, B = Nec *intellectu agente indigeremus.*
Ibid., l. 32, lisez : in anima secundum quod.
P. 77, l. 28-29, B = precedere *obiectum causans illum actum.* Nunc autem.

P. 78, l. 26, B = sic et denominatur.
Ibid., l. 31, B = *Actus* nichilominus.
Ibid., l. 34, B = substancia et perfectione.
P. 79, l. 3, B = priora *corruptibilibus*.
Ibid., l. 5, B = sed *corruptibilibus*.
Ibid., l. 11, B = speciei *in* potencia.
Ibid., l. 12, B = speciem *consideratur*.
Ibid., l. 16, B = *in* infinitum.
Ibid., l. 17-18, B = *quare* in hiis.

Ibid., l. 22, B = Preterea, *quod* est prius ordine generacionis *est prius ordine temporis. Sed potencia prior est actu ordine generacionis,* cum generacio de potencia...

Ibid., l. 31, B = ens *in* potencia.
Ibid., l. 34, B = homo fit *actu* ab actu.
Ibid., l. 35, B = spermate *in* potentia.
P. 80, l. 5, B = actum *procedit,* potencia tempore actum *precedit.*
Ibid., l. 8, B = tandem *deuenitur.*
Ibid., l. 10, B = actus *simpliciter* tempore.

Ibid., l. 18, B = precedat. *Secundo* considerandum. C'est à ce *secundo* que commence la division correspondant au *primo* de la ligne 14, et au *tercio* de la page 81, ligne 8. Le *secundo* de la p. 80, ligne 31, doit être supprimé comme paragraphe, n'étant qu'une subdivision du *secundo* annoncé à la ligne 18, d'après la nouvelle leçon.

Ibid., l. 36-38, B = *processisset,* ita quod *eadem specie* que *fuerunt* circulariter *redeunt,* et opiniones, et leges, et religiones, et alia, ut *circulent* inferiora ex superiorum *circulatione* quamuis *circulationis* quorumdam propter... Cette correction de lecture fait disparaître l'obscurité dont nous avons parlé plus haut, p. CLXIX. La pensée de Siger est maintenant très claire et on peut en saisir la portée. Le premier moteur étant toujours en acte, toutes les espèces sont éternelles. Celles qui sont sujettes à des changements d'alternances régulières sont éternelles comme les autres, et les mêmes phénomènes s'y reproduisent au bout d'un certain temps. Ainsi sont les idées d'une époque, les lois, les religions et autres éléments analogues qui se transforment et reviennent à leur point de départ, et cela indéfiniment. Ce mouvement circulaire dans les éléments du monde inférieur est la conséquence des mouvements circulaires des astres qui les produisent. Mais comme la série des variations qui constituent un cycle entier est quelquefois très longue, les hommes n'ont pas gardé la mémoire de plusieurs de ces successions. On peut voir immédiatement les conséquences de cette doctrine au point de vue chrétien. Les religions sont d'une même espèce, et elles se succèdent régulièrement et éternellement, selon le mouvement des astres. Le christianisme a paru et disparu déjà indéfiniment, et continuera à le faire, selon la position et la durée qu'il occupe dans la série des transformations qui constituent le cycle religieux.

P. 81, l. 4, B = Contingit enim in celestibus.
Ibid., l. 12-13, B = homo *aliquis* utpote generans.
Ibid., l. 20, B = quod quodam ordine.
Ibid., l. 24, B = non *omne* autem ens.

Ibid., l. 27, B = illam potenciam *tempore precedit.*

Ibid., l. 31, B = mouens *primum,* educens.

Ibid., l. 32, B = in potencia, *cum accipiatur ens in potencia* loco.

Ibid., l. 33, B = semper est, apud aristotelem, *sic et* potencia.

Ibid., l. 34, B = ut in *prima* materia.

Ibid., l. 35, B = cum *accipitur* ut in.

Ibid., l. 37, B = dicere deum *esse,* quin esset.

P. 82, l. 1, B = Sed *tercio* modo.

Ibid., l. 10-11, supprimez la répétition : et nisi encia... de potencia ad actum, qui est une erreur d'impression.

Ibid., l. 12, B = actum *tempore* precedere.

Ibid., l. 13, B = est semper *mouens* primum.

Ibid., l. 19-20, B = sicut enim *nichil* generatum *corruptibile* est tempore infinito, ita *nichil* generabile.

Ibid., l. 21, B = et loco propinquo *generacioni* ut dicit.

Ibid., l. 29, B = actus *simpliciter* debet.

Ibid., l. 30-33, B = bene probatur *quod* in eodem *secundum numerum quod procedit* de potencia ad actum, *potencia* actum *precedat;* nichilominus *tamen ante* illud ens.

Ibid., l. 36, B = Nec *obstant* illa.

P. 83, l. 7-8, B = arguitur *sit* accipere.

Ibid., l. 10, B = accipere *ens* in actu.

P. 101, l. 5, lisez : in futuro, est eternum.

P. 102, l. 10, lisez : inceperunt; quedam.

P. 110, l. 7. Les mots *Et gratia* sont le commencement d'un paragraphe.

P. 112, l. 13, maintenez la leçon : Sed si quis sic dicat.

TABLE DES NOMS DES PERSONNES

Les chiffres de la table (dressée pour plus de facilité en chiffres arabes) correspondent à la pagination en chiffres romains. — Les chiffres en italique renvoient aux titres complets des ouvrages cités.

Fribourg (Suisse). — Imprimerie et Librairie de l'Œuvre de Saint-Paul.



89042247254
b89042247254a



